



IL PENSIERO ITALIANO

RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI

VOLUME 1
NUMERO 1
2017

ISSN 2532-6864

IL PENSIERO ITALIANO
RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI

ISSN 2532-6864
Periodicità semestrale

Volume 1, Numero 1, Anno 2017, Pagine 103

DIREZIONE:

Rosella Faraone, Università degli Studi di Messina
Francesca Rizzo, Università degli Studi di Messina

COMITATO SCIENTIFICO:

Giuseppe Cacciatore, Università degli Studi di Napoli “Federico II”
Maurizio Cambi, Università degli Studi di Salerno
Emanuele Cutinelli Rëndina, Université de Strasbourg
Giuseppe D’Anna, Università Cattolica del Sacro Cuore
Giuseppe Giordano, Università degli Studi di Messina
Stefan Jordan, Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie
der Wissenschaften
Matthias Kaufmann, Martin Luther Universität Halle–Wittenberg
Rik Peters, University of Groningen
Gregorio Piaia, Università degli Studi di Padova
Fulvio Tessitore, Università degli Studi di Napoli “Federico II”

SEGRETARIO DI REDAZIONE:

Gaetano Giandoriggio, Università degli Studi di Messina

In limine

Questo fascicolo costituisce il primo numero de *Il Pensiero italiano*, la rivista di studi filosofici che, da alcuni anni, andiamo progettando, senza tuttavia avere mai avuto il coraggio – e, forse, la presunzione – di realizzare.

Assumere l'impegno di una rivista non è, infatti, operazione da compiere "a cuor leggero": richiede chiarezza d'intenti e serietà di progetto, oltre la certezza di poter esprimere un orientamento di studi, attorno al quale raccogliere voci diverse e tuttavia solidali nella volontà di contribuire in qualche modo alla cultura del proprio tempo e paese.

Ben consapevoli di questi indispensabili requisiti, abbiamo deciso di rompere ogni indugio di perplessità, forti di un lungo periodo di studio da entrambe dedicato, fuori da ogni logica provincialistica (che è tale sia nell'esclusivismo della sopravvalutazione, sia nella pregiudiziale svalutazione) alla storia della filosofia italiana.

Fare emergere e ripercorrere le esigenze e le modalità peculiari dello svolgimento della tradizione filosofica italiana; valorizzarne il profilo internazionale, non solo allo scopo di esaminarne la configurazione in chiave teorica e storiografica, ma anche al fine di intercettare, ed eventualmente incentivare, l'interesse degli studiosi stranieri nei confronti della nostra filosofia sono gli obiettivi principali della rivista.

Riteniamo che su alcuni temi di grande respiro, come la specificità umanistica e civile della nostra tradizione filosofica, o la peculiare caratterizzazione della storiografia filosofica italiana, o il complesso rapporto dei nostri maggiori filosofi del Novecento, Benedetto Croce e Giovanni Gentile, con la dittatura e quindi con la politica nel secolo scorso, si registri, da qualche tempo ormai, un interesse internazionale che vale la pena prendere in considerazione. Nondimeno stimiamo che sia utile approfondire i concetti di tradizione e di identità nazionale, nella loro declinazione filosofica, non per coltivare contrapposizioni, ma per

valorizzare le peculiarità che possono rappresentare un contributo originale e significativo anche nel contesto internazionale.

Queste, in breve, le motivazioni della rivista, di cui affidiamo ai lettori il primo fascicolo, nella speranza di fornire uno strumento di dibattito e di confronto utile agli studiosi, in particolare ai giovani che alla tradizione italiana vogliono interessarsi e, magari, appassionarsi.

Rosella Faraone, Francesca Rizzo

Università degli Studi di Messina, luglio 2017

In limine

This is the first issue of *Il Pensiero Italiano*, a journal of philosophical studies that for a few years we were planning, without having had the courage – or, perhaps, the arrogance – to bring it about.

Taking on the task to edit a journal is not an enterprise to start up without “a second thought”: it needs clarity of intent and a serious project, besides the certainty of being able to provide the studies with some orientation around which could gather different voices but nevertheless akin in the wish to contribute somehow to the culture of own time and country.

Aware of these imperative requirements, we decided to not linger on, both of us backed up by a long period of doing research on the history of Italian Philosophy, beyond any provincialism (which is such in the intransigent over-valuation as much as in the pre-conceived devaluation).

The main targets of our journal are to bring out the needs and ways peculiar to the development of Italian philosophy; to enhance its international profile, in order to examine not only her theoretical and historiographical feature, but also to intercept, and eventually arouse, the interest of foreign scholars.

We believe that it's worth to take into account the international attention for some wide-ranging issues of our philosophical tradition, like her humanistic and civil specificity, or the characteristic Italian philosophical historiography, or the complex, entangled relationship between Benedetto Croce and Giovanni Gentile, the major Italian thinkers in the Twentieth Century. We do, however, feel that would be useful to deepen the understanding of notions like tradition and national identity, according to their philosophical settings, not to fuel antagonisms but make the most of peculiarities which originally and significantly could share in the international debate.

In a nutshell, these are the drives of our journal, the first issue of which we put in the hands of the readers, hoping in so doing to provide with

a tool for discussing and keeping current the scholars, but especially the younger who wanted to be interested in, and maybe passionate for, the Italian tradition.

Rosella Faraone, Francesca Rizzo

Università degli Studi di Messina, luglio 2017

ARTICOLI

FRANCESCA RIZZO
**LA COSTRUZIONE DELLA
TRADIZIONE IDEALISTICA ITALIANA¹**

1. Qualche cenno storico

Il movimento di pensiero, che identifica la tradizione idealistica italiana, comincia a Napoli intorno al 1840, ossia negli anni di preparazione del Risorgimento nazionale; coincide con la discussione pressoché esclusiva di Hegel² ed ebbe tra i suoi protagonisti, nell'Ottocento, Bertrando Spaventa anzitutto e, nel Novecento, Benedetto Croce e Giovanni Gentile³.

¹ Questo saggio è la versione ampliata della relazione proposta al Colloque International di Bari (28 ottobre 2016) sul tema "Le renouveau de l'Idéalisme". Della versione originaria, preparata per un uditorio di studiosi di area francofona, ha mantenuto immutata l'impostazione discorsiva. Per precisa scelta si è evitato di inserire riferimenti alla letteratura critica secondaria passata e recente. Questo non solo per non appesantire l'apparato delle note, ma altresì per rispettare l'intento originario del presente saggio: di abbracciare con sguardo d'insieme la linea di costruzione della tradizione idealistica italiana nei suoi snodi essenziali di svolgimento. Non discorso da specialisti, dunque, ma sintesi rapida, "classica", della tradizione del pensiero italiano.

² In Italia si cominciò a discutere di Schelling in modo rilevante soltanto a partire dagli anni Cinquanta del Novecento, quando la filosofia dell'esistenza, ad opera di Nicola Abbagnano e di Luigi Pareyson, andava prendendo sviluppo e le filosofie di Croce e di Gentile venivano invece sottoposte a critica per motivi certo diversi, al cui riguardo, però, non è opportuno dire nulla in questa sede. Quanto a Fichte, tradotto per la prima volta in Italia nel 1910 da Adriano Tilgher, si può dire che è mancata una continuità di interesse storiografico. Il che non significa che non ci siano stati, e non ci siano tutt'oggi, autorevoli studiosi del filosofo della *Dottrina della scienza*.

³ Va da sé che abbiamo menzionato i vertici, tra cui certo si dovrebbe ricordare anche Francesco De Sanctis, sebbene sia difficile collocarlo *interamente* nella tradizione del pensiero idealistico, a meno che non si voglia guardare alla forte idealità che pervade *tutta* la sua opera. Ma è ovvio che questo aspetto non è sufficiente per comprenderlo in tale tradizione; né al riguardo è sufficiente che egli abbia riassunto e tradotto parte della hegeliana *Scienza della logica* nei tre anni di prigionia (dal 1850 al 1853) trascorsi a Castel dell'Ovo. Sorvoliamo senz'altro, poi, su coloro che formati alla scuola di Ottavio Colecchi, uno dei maestri della gioventù napoletana del 1848, Gentile rubricò sotto il titolo «I primordi dello hegelismo in Italia», bene rilevando l'efficacia che il pensiero di Victor Cousin esercitò sulla loro formazione. Non diciamo nulla anche di Donato Jaja, di Sebastiano Maturi, di Angelo Camillo De Meis, di Antonio Tari e, persino, di Augusto

Un movimento, dunque, assai lungo; perché, costituitosi nel tempo indicato, attraversò poi gli anni della stagione del positivismo e del neokantismo nella seconda metà dell'Ottocento; s'intrecciò quindi, tra Otto e Novecento, con i dibattiti sulla filosofia di Marx e sulla natura della conoscenza storica; coincise infine, nei primi due decenni del Novecento, con la elaborazione di Croce della sua filosofia dello spirito e con l'elaborazione di Gentile del proprio idealismo attuale. Orientamenti, questi, che ebbero entrambi, al centro della loro esperienza ed elaborazione speculativa, il confronto critico con Hegel; ed orientamenti, altresì, che proprio in forza della diversa interpretazione del grande filosofo di Stoccarda si distanziarono l'uno dall'altro, fino ad opporsi e scontrarsi sul piano speculativo, anzitutto, poi su quello politico.

Quale il motivo di queste informazioni, peraltro assai sommarie e anche scontate per un lettore che abbia una certa dimestichezza con la storia del pensiero italiano? In breve, l'esigenza di rilevare subito che la vicenda della tradizione idealistica in Italia coincide con la linea di pensiero in cui la filosofia italiana, attraverso Spaventa, immediatamente a ridosso dell'Unità d'Italia, e attraverso Croce e Gentile, nei primi due decenni del Novecento, tornò ad affiatarsi con la filosofia europea. Non, però, ripetendo o riecheggiando i temi della filosofia europea – come in effetti, e comunque fino ad un certo punto, si potrebbe dire per quella che fu l'esperienza del Positivismo italiano, ma anche per quella dell'Illuminismo, esperienze non germinate in Italia, ma importate dalla Francia; bensì rivestendo una fisionomia propria, che traeva il suo intimo motivo ispiratore dalla passione civile del Risorgimento e dalla grande tradizione del Rinascimento. E tuttavia questo avvio di discorso anche per poter rilevare, *in primo luogo*, che la fisionomia propria, che la filosofia italiana andò dunque costruendo nel confronto con l'idealismo hegeliano, la elevò ad un'altezza di riflessione in precedenza mai da essa raggiunta. *In secondo luogo*, per avvertire subito che la linea di pensiero che si compie in Italia attraverso la discussione critica di Hegel e che coincide altresì con l'elaborazione delle filosofie di Croce e di Gentile, approdò a una posizione che se non in Gentile, certo in Croce, maturò l'uscita dalla tradizione dell'idealismo, posto che proprio

Vera, il cui hegelismo si innesta in un quadro più europeo che italiano, più d'oltralpe che nazionale. Ma anche questo è un discorso che darebbe luogo a tutt'altra linea di indagine.

Croce, in un articolo apparso nella *Critica* nel 1943, dichiarò l'idealismo «una denominazione filosofica da abbandonare»⁴.

Dalle precedenti considerazioni si sarà inteso che il presente discorso si propone di dare niente di più, ma anche niente di meno, che uno schizzo della tradizione idealistica italiana, avendo come filo conduttore il suo costituirsi in relazione alla discussione della filosofia hegeliana e seguendone gli snodi essenziali. I quali furono, dalla parte di Croce, la messa a fuoco del lato *vitale* dell'hegelismo (che pure – per dirlo con Gadamer – potremmo definire “classico”, contenendo la lezione di un pensiero che mantenendo il condizionamento storico della sua genesi, si sottrae però alla relatività della situazione e alla contingenza del tempo); e, dalla parte di Gentile, la riforma di esso; per approdare quindi, con Gentile, intorno agli anni Trenta, in una crisi, che documentata dalle pagine della *Filosofia dell'arte*, allentava le maglie del logicismo, peculiare della prima costituzione dell'attualismo, e in qualche modo apriva a una filosofia dell'esistenza; e giungendo, invece, con Croce alla rivendicazione dell'abbandono dell'idealismo, proclamato, come dicevamo, negli anni Quaranta e comunque, per quel che riguarda Croce, vissuto da lui sempre con atteggiamento di grande prudenza e, soprattutto, mai dichiarandosi egli hegeliano.

2. Lo sfondo remoto (ideale) dell'idealismo italiano

Fermo restando quanto si è detto, riteniamo, però, indispensabile assolvere a una condizione, per intendere il fatto della costituzione della tradizione idealistica otto-novecentesca, quale tradizione che in Italia ne specifica, meglio che altrove, la qualità più alta della riflessione filosofica. Va da sé che dicendo “tradizione idealistica otto-novecentesca”, prendiamo questa tradizione nel suo insieme, cioè come tradizione, che malgrado le forti differenze presenti nei percorsi dei suoi protagonisti, riconduce però ad un orizzonte comune, perché centrato nella continuità e condivisione di alcuni principi speculativi, in assenza dei quali la tradizione non sarebbe tradizione. Non sarebbe, cioè, consegna di qualche cosa che per essere

⁴ Poi in *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1951, II, pp.15-17.

conservato viene affidato; ma, proprio perché affidato, anche inevitabilmente rielaborato e interpretato o, in una parola soltanto, vissuto⁵.

Di quale condizione, dunque, si tratta? In breve, di assumere una prospettiva allargata di considerazione, ossia una prospettiva che consenta di guardare a quello che si può chiamare lo *sfondo remoto* – e pure *ideale*, problematizzato da una storiografia filosoficamente matura e consapevole – dell'idealismo italiano. In altri termini, se in senso stretto e rigoroso l'espressione "tradizione idealistica italiana" indica la linea i cui estremi è possibile senz'altro riporre in Spaventa, da una parte, e in Croce dall'altra – con tutto il movimento che si colloca nel mezzo, e gli esiti teoretici in precedenza accennati, e le differenze profonde di stile speculativo, di modi di approccio, di posizioni problematiche e di personalità –; in una prospettiva allargata "tradizione idealistica" dice la costituzione, prima, e l'ingrossamento, poi, di un nucleo di pensiero, che agli albori della modernità si annuncia in Europa, a partire però dall'Italia, come dissoluzione della Scolastica o, in una parola soltanto, Rinascimento.

Bertrando Spaventa, che senza esagerazione si può definire la mente speculativa più autorevole e acuta nell'Ottocento italiano⁶, trattando nell'anno accademico 1861-62 «del carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo», riassume la posizione della filosofia del Rinascimento nella critica della Scolastica e fissava tale critica nelle due seguenti determinazioni: la scoperta del «valore della soggettività» e la riappropriazione del «valore della natura». Occorre insistere sul senso idealistico di tali determinazioni? Certamente no, essendo la prima la premessa per la costituzione dell'orizzonte idealistico moderno; e la seconda il primo passo verso quella prospettiva di immanenza, senza la quale l'idealismo moderno non si differenzierebbe da quello antico, o platonico senz'altro. Come è stato scritto da Spaventa e ripreso da Gentile nel 1912, peraltro rimanendo immutata chiave di lettura della modernità, o comunque

⁵ Vissuto, beninteso, non come statua immobile, ma come fiume che scorre e scorrendo muta, ora ingrossandosi, ora assottigliandosi, ora sottraendosi alla vista perché sprofondato negli anfratti del terreno, ora tornando a riprendere il suo movimento alla luce del giorno, ma in altri paesaggi e magari arricchito dall'apporto di altri corsi d'acqua.

⁶ Hegeliano critico, dalla personalità speculativa molto diversa da quella di Augusto Vera, Spaventa formò tutta l'intellettualità dell'Italia meridionale nella seconda metà dell'Ottocento, poiché insegnò a Napoli dal 1861 al 1884, anno della sua morte. Fu in stretto rapporto di amicizia con Labriola, nonché maestro ideale di Gentile e altresì zio di Croce, che poco tuttavia amava ricordare questa parentela.

privilegiato ingresso per un'interpretazione da allargato sguardo e complessivo giudizio, «tutto il mondo moderno è una lotta contro la trascendenza, e perciò uno sforzo continuo per intender la vita com'è».

Non occorre, tuttavia, insistere più di tanto sull'intreccio tra Rinascimento, Modernità, critica della trascendenza ed apertura di un orizzonte di immanenza quale via verso la configurazione di un idealismo centrato sul principio della certezza e sulla ricerca di appropriazione di quella mondanità, che come *natura* ci ospita, come *storia* produciamo, e come *essere* – che entrambe (natura e storia) accoglie nel *divenire* del tutto – è nel *pensiero* di chi il privilegio della coscienza porta come onere e responsabilità. Di maggiore importanza, tornando a Spaventa, è aggiungere che egli, fissato nel modo ricordato il senso della filosofia del Rinascimento, indugiava su Campanella e su Bruno, indicando rispettivamente nell'uno e nell'altro «i filosofi nostri» che di più agirono la transizione verso la nuova epoca e maggiormente ne ebbero «coscienza e travaglio». Ponendoli, poi, in relazione a Cartesio (Campanella) e a Spinoza (Bruno), Spaventa indicava in Cartesio e in Spinoza lo sviluppo europeo di ciò che il Rinascimento italiano aveva cominciato, ma non svolto e ancora meno portato a compimento, perché la modernità in Italia fu rallentata, oltre che da una vicenda politica che impedì il processo di unificazione statale altrove in atto in Europa, dalle spinte frenanti e reazionarie della Controriforma⁷.

Perché tutto questo discorso, evidentemente lacunoso oltre che, probabilmente, dall'apparenza digressivo? *In primo luogo*, per dire che nella vicenda del pensiero moderno, a partire dalla Rinascenza, si annuncia in Italia la linea, ancorché embrionale, di un orientamento idealistico. *In secondo luogo*, per dire che tale linea è ricostruibile – e lo è stata davvero – da una storiografia filosoficamente accorta qual era ed è quella di Spaventa, che in questo modo veniva, tra l'altro, a colmare la lacuna che riguardo al

⁷ Abbiamo detto e diciamo “reazionarie” in un'accezione assolutamente neutra: nel senso, insomma, del *fatto* della Controriforma. Ed è un fatto – peraltro del tutto “giustificato” dalla *realtà* della Chiesa di quel tempo – che Bruno il 17 febbraio del 1600 fu bruciato in Campo dei Fiori. E lo è parimenti che Campanella subì prima il rigore del giudizio del Sant'Uffizio, poi quello del tribunale spagnolo a Napoli, dalla cui condanna riuscì a salvarsi solo perché si finse pazzo, senza però evitare di trascorrere ben 27 anni consecutivi di segregazione nelle celle dei Castelli di Napoli e poi altri due presso le carceri del Sant'Uffizio romano: le traversie di Campanella finirono, com'è noto, in Francia dove riuscì a fuggire nel 1634 trovando ospitalità nel Convento domenicano di S. Giacomo, dove tra l'altro, essendo entrato in contatto con Mersenne, tentò anche, ma senza esito, di avere un incontro con Cartesio. Come un fatto, altresì, è l'abiura cui fu costretto Galilei nel 1633.

Rinascimento era nella ricostruzione hegeliana della modernità, tutta centrata, come si sa, nel ruolo avuto dalla Riforma. *In terzo luogo*, per dire che Spaventa espresse questa linea nella tesi nota col nome di «circolazione europea del pensiero italiano», in forza della quale il naturalismo di Telesio era interpretato come il guadagno di una prospettiva che rivendicava l'investigazione della natura *iuxta propria principia*, e non più *iuxta principia theologiae*; e la dottrina campanelliana del *sensus sui* era letta come il guadagno anch'essa di una prospettiva che rivendicava quel privilegio dell'autocoscienza, al quale Cartesio riconobbe primato gnoseologico e potenza ontologica; e il naturalismo bruniano, infine, interpretato in linea con lo spinozismo, a sua volta letto, nella progressione del pensiero filosofico, come l'*altra* direzione della modernità. *Altra*, va da sé, rispetto alla direzione segnata dal cartesianismo, perché lo spinozismo, affondando l'umano nel mare della sostanza, dava voce a quell'esigenza di riconoscimento dell'«interiore necessità dell'oggetto», che pure Hegel rivendicò nel momento stesso, però, in cui egli anche rivendicava il compimento del conoscere speculativo nel movimento del «far passare la determinatezza oggettiva nella sua superiore verità», ossia nella verità di essere una determinazione della coscienza.

Sappiamo perfettamente di avere affastellato movimenti di pensiero assai complessi, fino a nominare quello che fra tutti è il più complesso, perché della modernità (e in effetti non di essa soltanto) è l'esito finale e la coscienza più alta. Intendiamo, evidentemente, la filosofia di Hegel, nelle cui celebri parole «secondo il mio modo di vedere [...] tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non solo come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto» c'è, da una parte, l'esigenza di integrare lo spinozismo, nel quale il principio dell'autocoscienza era andato, come si diceva, a fondo; e, dall'altra, l'esigenza di correggere il cartesianismo, che il soggetto aveva immobilizzato nella certezza di una presenza in sé priva di verità⁸.

⁸ Nel cartesianismo la verità ha – come si sa – la propria garanzia in Dio e non nell'atto produttivo del conoscere. Per riporre la garanzia nell'atto produttivo del conoscere, occorre la svolta kantiana, posto che il principio vichiano del *verum ipsum factum* – con tutto ciò che tale principio dischiudeva, ossia quel mondo storico che Cartesio aveva lasciato andare come sapere di curiosità più o meno sterile – nel tempo di Vico era rimasto senza ascolto. Sicché per paradossale che possa sembrare sotto il riguardo storico, ma non certo sotto quello speculativo di una storiografia filosoficamente consapevole, l'intendimento di Vico poté diventare possibile soltanto dopo la svolta segnata da Kant, il cui svolgimento rese a

E l'Italia? Abbiamo forse perso il filo del discorso?

3. Alcune riflessioni per spiegare e poi proseguire

No, non abbiamo perso il filo del discorso. Ché anzi era indispensabile richiamare l'attenzione sulla partecipazione dell'Italia alla costituzione dell'orizzonte idealistico moderno. E tuttavia potrebbe emergere con forza, a questo punto, l'obiezione di un fatto. In breve, tolto Vico, che scrisse la *Scienza nuova* in italiano (un italiano certamente singolare, ma che era comunque italiano: sulla lingua di Vico è meglio, però, non aprire discorso), Telesio, Campanella, Bruno, ma anche Pomponazzi, Vanini e, prima, Ficino e i due Pico e l'Achillini; insomma quel movimento di quasi 200 anni, che si compì appunto in Campanella e in Bruno, rispetto ai quali, però, Bacone, Cartesio, Spinoza, Locke non si sarebbero fatti molto aspettare, quanto può essere detto veramente italiano? Com'è facile accorgersi, si tratta di un'obiezione di non poca importanza non soltanto per quanto rileva, ma altresì per ciò a cui rimanda. Perché, essa a non altro rimanda che alla questione del valore della nozione di nazionalità in filosofia.

Chi pose per primo questo problema fu lo Schelling dello scritto *Sull'opposizione nazionale in filosofia*, e poi lo Spaventa della prolusione *Sulla nazionalità in filosofia*. Ma non entreremo nel merito del discorso né dell'uno né dell'altro. Diremo soltanto che ferma restando la vocazione sovranazionale della filosofia, è tuttavia un fatto che nella effettività della produzione spirituale, l'universalità del pensiero *si fa* – avviene, accade – nella concretezza delle singole dinamiche di ricerca e nella particolarità dei contesti; con ciò individuandosi, ossia coincidendo con la specificità problematica e *linguistica* di ciascuna filosofia, perché la lingua veicola il pensiero. In altri termini: l'estetico sempre media il logico.

Ora, Telesio, Bruno e Campanella scrissero le loro opere *anche* in latino, cioè in una lingua sovranazionale, la quale, consentendo universalità di comprensione, incarnava l'universalità di un sapere che della vita segna il

sua volta possibile il passaggio a quell'idealismo che in Germania, nel 1797, un giovanissimo Schelling, racchiuse nelle seguenti parole: «Nessuna cosa è veramente reale se non per il fatto che uno spirito la conosce» (*Criticismo e idealismo*, tr. e cura di C. Tatasciore, Laterza, Bari 1996, p. 18).

lato pensoso e, dunque, umano in grado eminente. Sotto questo riguardo essi appartengono più all'Europa, che all'Italia, o senz'altro alla filosofia che è di tutti e sempre, perché *erga omnes* e *quasi perennis*. E tuttavia la loro appartenenza a un orizzonte sovranazionale, sebbene certamente preponderante, non si configura poi come esclusivo. Le *Opere italiane* di Bruno, per restringerci al solo esempio del Nolano, sono un fatto, e un fatto tanto più emblematico nella prospettiva del presente discorso, perché è lì, in quelle opere – negli *Eroici furori*, nello *Spaccio della bestia trionfante*, nel *De l'infinito, universo e mondi*, per ricordarne alcune⁹ – che la vena dell'immanentismo bruniano prende corpo. E' lì, infatti, che prende consistenza e vigore il pensiero di una realtà che è nel movimento di un continuo “cangiamento”, nell'instabilità perenne di un incessante trapasso di contrari. Tutto questo per dire in breve – e, va da sé, con sguardo allargato – che la sovranazionalità non impedisce la presenza di una specificità di pensiero; la quale, rivolgendosi, in Telesio, in Bruno e in Campanella, al mondano, forma il terreno, la preconditione remota, l'*humus* originaria dell'idealismo moderno. Il fatto è, però, che la costituzione di tale prospettiva si interruppe in Italia a motivo della sua particolare vicenda politica, culturale e religiosa. E tuttavia proprio l'esperienza aurorale di una modernità, annunciata a tratti dai “nostri” filosofi della Rinascenza, fu la condizione che permise poi ad alcuni – ossia a chi aveva già compiuto la propria decisione filosofica nel senso dell'idealismo – di guardare all'idealismo tedesco e alla scuola hegeliana, in particolare, come orientamenti non del tutto estranei. Al riguardo non si può trascurare – ché anzi va rilevato con forza – l'interesse storiografico di Spaventa, di Fiorentino, di Maturi, di Gentile proprio per l'età e gli autori del Rinascimento¹⁰.

⁹Cfr. *Opere italiane*, voll. 2, Utet, Torino 2002.

¹⁰ Pensiamo agli studi di Spaventa, durante l'esilio torinese tra il 1854 e il 1855, su Campanella, su Bruno, sul principio della Riforma religiosa, politica e filosofica nel secolo XVI, confluiti nel 1867 nel volume *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa* (titolo modesto, quasi banale, che pure indicava e indica l'insieme di ricerche di primaria importanza storiografica e filosofica). E pensiamo alla grande storiografia di Fiorentino, al suo *Panteismo di Giordano Bruno* edito a Napoli nel 1861, al suo *Pietro Pomponazzi* pubblicato a Napoli in due volumi nel 1868, al suo *Bernardino Telesio* edito sempre a Napoli nel 1872; per non dire dei suoi *Studi e ritratti della Rinascenza* e del suo lavoro su *Il Risorgimento filosofico nel Quattrocento* edito postumo per la cura di Vittorio Imbriani. Ma pensiamo anche al *Bruno e Hegel* di Sebastiano Maturi: libro di piccola mole, ma di grande interesse e notevole significato. E pensiamo, già s'intende, alle tante e tante pagine di

Questo lato “rinascimentale”, dunque, del lavoro storiografico dei grandi protagonisti della tradizione idealistica italiana non va trascurato. Esso è la splendida prova – prova apagogica, prova indiretta, ma pur sempre *prova* – di un’eredità, che trovò gli estensori del suo testamento quando, negli anni che portarono alla costituzione dello Stato nazionale e pure all’elaborazione del sentimento *laico* della religione, quale esito probabilmente più alto dell’immanentismo moderno, si formarono le condizioni etico-politiche per la ricerca di un’identità culturale italiana. Fu allora, come Spaventa ebbe a scrivere nel 1867, che alla sua mente si accesero le due luci delle quali tutto s’innamorò, avendo «il lieto presentimento che fossero un medesimo sole; e sembravano due, perché era lo stesso sole in due punti diversi dell’orizzonte. Senza metafore, la filosofia italiana del Risorgimento [ma si legga: Rinascimento] e la filosofia tedesca»¹¹.

4. *La fisionomia particolare (kantiana) dell’idealismo italiano*

Lasciamo la questione dello sfondo, remoto o ideale che dir si voglia, dell’idealismo italiano. Consapevoli di aver detto troppo e tuttavia non abbastanza, passiamo oltre.

C’è un altro aspetto, infatti, che richiede di essere sottoposto a riflessione. Si tratta della sfasatura cronologica tra la scuola hegeliana in Italia e la scuola hegeliana in Germania. Come abbiamo accennato, la filosofia di Hegel e la sua problematica cominciarono a sollecitare fruttuosamente l’interesse dei giovani napoletani, raccolti attorno a Ottavio Colecchi, intorno al 1840. Il che significa in un tempo in cui la scuola hegeliana aveva già attraversato, in Germania, buona parte della sua breve e tormentata storia. Che cosa dire al riguardo?

Certo, si tratta di un fatto e, come tutti i fatti, può rinviare a più di una prospettiva di considerazione¹². Ma in quella del presente discorso, il fatto

Gentile, poi raccolte nei volumi *Studi sul Rinascimento e Il pensiero italiano del Rinascimento*.

¹¹ Cfr. *Logica e metafisica*, ed. Gentile, in *Opere*, III, Sansoni, Firenze 1972, pp. 19.

¹² Gentile lo discusse dalla prospettiva di una riflessione sulla tardiva “fortuna di Hegel in Italia” e tolse l’occasione per riflettere sulla mancanza in Italia di «un razionalismo

della sfasatura tra le due scuole hegeliane, quella tedesca e quella italiana, suggerisce una riflessione che mira anzitutto a mettere in guardia dalla possibilità di un giudizio tanto frettoloso quanto scorretto. Di quale possibile giudizio si tratta? In breve, che proprio quella sfasatura possa portare a dare all'hegelismo italiano la consistenza di un frutto fuori stagione, per non dire senz'altro la taccia di estremo colpo di coda di una filosofia ormai in declino, oltre che il senso di un movimento di riflusso nella estrema provincia meridionale di un'Europa già proiettata, invece, verso altri orizzonti.

Giudizio frettoloso, dicevamo, perché espressione di una distrazione che non tiene, o non terrebbe conto della realtà italiana di quel tempo, ossia proprio di quel Risorgimento, che se politicamente registrava un ritardo rispetto al resto di Europa, idealmente era però l'esito di un movimento che dal contesto filosofico-letterario, in cui indiscutibilmente era germinato, trapassava nella coscienza civile della *gerenda* nazione ed inevitabilmente, sul piano filosofico, era portato a privilegiare quelle direzioni di pensiero che di più davano spazio alla nozione di soggettività. Al suo *conoscere*,

interiormente religioso» e sulla presenza, invece, di «una tradizione religiosa dommatica ed estrinseca»: due lati, questi, che avevano rallentato, a suo giudizio, la penetrazione della filosofia hegeliana. «L'hegeliano apprende nella sua filosofia», sono parole di Gentile e appartengono a un testo del 1912, «che oltre di questa non c'è una religione. E però il razionalismo, la libertà dello spirito da ogni religione anticipata, è una condizione indispensabile per l'intelligenza stessa del pensiero di Hegel, se è vero che l'intelligenza è prima di tutto amore, o, almeno, assenza di preventiva avversione, e che un cristiano come tale non potrà mai capire un mussulmano. Per entrare nello hegelismo occorre la fiducia e l'abbandono alla ragione; e chi non ha questa disposizione è inutile che gli vada incontro. Perché potrà intenderne un particolare, molti o tutti, e magari mostrarne la deficienza, ma non potrà riuscire a ciò che è il *porro unum* per lo studio di un filosofo: vedere il suo problema e mettersi al suo punto di vista». L'interpretazione di Gentile andava menzionata non soltanto per l'autorevolezza del suo pensiero, ma anche per quel suo coniugare e connettere razionalismo e idealismo hegeliano. Si tratta di una connessione pienamente giustificata dalla e nella filosofia hegeliana; ma si tratta anche di una connessione peculiare dell'approccio di Gentile all'idealismo, visto che fin dal 1903, anno della sua prolusione *La rinascita dell'idealismo*, recitata nella regia Università di Napoli ad appena ventott'anni, aveva potuto presentare l'idealismo hegeliano come antidoto del misticismo e rivendicazione, dunque, «di quella ragione che è principio di ogni verità e di ogni diritto». Così aveva scritto, aggiungendo che proprio per questo l'idealismo hegeliano era l'unica risposta possibile al «momento critico della coscienza contemporanea: la quale, quasi riproducendo la posizione del Pomponazzi, aveva proseguito, riafferma il principio della duplice verità, e dichiara neutri per la ragione i problemi fondamentali del pensiero, facendone così una girata a quello che dicesi sentimento, o ispirazione del sentimento, che sarebbe poi il contenuto teoretico della religione» (Cfr. *Frammenti di filosofia*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1994, p.12).

quale potenza di organizzare l'oggettivo e agire l'esperienza; e al suo *operare*, quale espressione della volontà di una idealità da *realizzare*: da *realizzare* come storia, come mondo dell'interagire umano e delle comunanze etiche.

Ora, solo tenendo conto di questo complesso intreccio è possibile vedere ed intendere il tratto originale, peculiare e distintivo, dell'hegelismo italiano rispetto a quello tedesco. Questo tratto coincide con il diverso ruolo assunto dal kantismo nella tradizione idealistica italiana. Come ha scritto anni or sono un interprete, il cui giudizio veicola tutt'oggi un'osservazione da non trascurare, una prima presa di contatto con lo hegelismo non era possibile in Italia

se non sul terreno della logica e della gnoseologia, e previa una rigorosa esperienza del kantismo. In Germania, evidentemente, ciò costituiva una difficoltà molto minore perché si trattava di una filosofia nata sul suolo tedesco, che tutti gli uomini di cultura avevano finito con l'assimilare più o meno rigorosamente.

In Italia, al contrario, proseguiva più avanti il medesimo interprete,

tutta l'esperienza della filosofia precedente a Hegel doveva essere guadagnata. [...]. Tutto ciò non solo spiega l'accentuazione degli interessi teoretici, ma spiega anche come a Napoli la predominante, anzi esclusiva interpretazione del pensiero tedesco dovesse essere quella fischeriana della linea 'da Kant a Hegel', interpretazione che era portata a diminuire le differenze essenziali fra il kantismo e lo hegelismo e ad accentuare, al contrario, una linea di continuità.

Si badi, lo studioso che ha scritto quanto abbiamo riferito¹³ aveva quale suo problema quello di discutere, tra le altre cose, anche la questione del divario tra «la situazione politica oppressa dall'autoritarismo più gretto», quale fu la situazione del Regno di Napoli a seguito della reazione borbonica immediatamente dopo il moto del '48, e una filosofia che «pur non essendo liberale, fu accolta come pensiero liberale e progressivo», divenendo il verbo dei tanti patrioti meridionali finiti prima nelle carceri borboniche e poi esuli, come i due Spaventa (Silvio e Bertrando) o De Sanctis o Settembrini, per citare i più illustri e famosi. «A Napoli, così

¹³ Si tratta di Mario Rossi. I passaggi su citati appartengono all'Introduzione premessa a un'antologia degli scritti di De Sanctis, di Tommasi e di Labriola: *Sviluppi dell'hegelismo in Italia. F. De Sanctis/S. Tommasi/A. Labriola*, a cura di M. Rossi, Loescher, Torino 1957, pp. XIV –XV.

ancora aveva scritto lo studioso in questione, ci si accontentò di quel tanto di liberalismo che veniva da Hegel e non si svilupparono ulteriormente i problemi connessi con l'ambiguità della sua formulazione»¹⁴.

Occorre precisare, prima di proseguire, che il problema del significato politico dell'accoglienza dell'hegelismo non è in questione in questa sede. Problema di indiscutibile rilevanza, perché nella storiografia italiana rimanda anche alla questione di giustificare il nesso con Spaventa tanto di un "allievo" approdato all'attualismo e poi compromessosi con il fascismo (Gentile, naturalmente); quanto di un "allievo" approdato invece al materialismo storico, ossia Labriola. E, tuttavia, anche problema che rimane completamente marginale in un'analisi della costruzione della tradizione idealistica italiana, non essendo la prospettiva politica quella da cui è possibile comprendere l'impostazione e la vicenda di un movimento di pensiero dischiusosi nella realtà del dibattito speculativo e nelle pieghe dell'interpretazione storiografica – una realtà che di quella politica non è certo meno reale, concreta ed importante.

Ebbene, nella vicenda del dibattito filosofico e nelle pieghe dell'interpretazione storiografica, che hanno segnato e segnano la fisionomia originale della tradizione idealistica italiana, la flessione kantiana della recezione di Hegel, che fu anzitutto di Spaventa¹⁵, assume un aspetto di particolare rilievo. Perché? Intanto, perché reca la misura della concentrazione della riflessione sul valore e funzione di quella soggettività, che la svolta trascendentale compiuta da Kant aveva fatto emergere in tutta la sua potenza teoretica e pratica. Poi, perché permette di intendere (e giustificare) l'accezione dell'hegelismo di Spaventa. Un'accezione che indiscutibilmente privilegiava il lato fenomenologico rispetto a quello logico del sistema hegeliano, se è vero, *in primo luogo*, che nella memoria del 1864, *Le prime categorie della logica di Hegel*, egli rilevava come il «primo logico» altro non fosse che l'«ultimo fenomenologico» e, dunque, come l'essere, quale prima categoria della logica hegeliana (una logica che era, peraltro, *eo ipso* metafisica), altro non fosse che quella *mentalità* guadagnata dalla coscienza come idealismo, a sua volta definito da Hegel «la certezza di essere ogni realtà», ossia, giusta la terminologia hegeliana,

¹⁴ Ivi p. XIV.

¹⁵ Spaventa fu allievo di quel Colecchi precedentemente ricordato, che fu tra i primi in Italia a discutere del criticismo con competenza di conoscenza linguistica, perché conosceva il tedesco, cosa assai rara in quel tempo.

Ragione (*Vernunft*). E se è vero, poi (ma non per questo ultimo), che il *Frammento inedito* di Spaventa, pubblicato da Gentile nel 1913 a capo della sua *Riforma della dialettica hegeliana*, finisce con le parole: «Uscite dalla Logica». Parole che certo erano, e sono, un appello, un monito, probabilmente anche un comando. Ma parole, pure, che si completano e meglio s'intendono, se ad esse si fa seguire queste altre: «entrate nella Fenomenologia». Uscire dalla Logica, in altri termini, per entrare nella Fenomenologia: e che cosa è la Fenomenologia se non la “storicizzazione”, la messa in svolgimento e nel mondo, di quell’Io penso, da Kant definito «l’unità sintetica dell’appercezione» che «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»?¹⁶

5. *Le due vie dell’idealismo italiano nel Novecento: Gentile e Croce*

Occorre procedere e, magari, anche cominciare ad avviarsi verso la fine. Non già perché veramente si creda di aver esaurito l’argomento, ma perché avendo promesso uno schizzo, abbiamo provato a dare invece un quadro, probabilmente confuso a motivo della sinteticità del discorso, ma pur sempre dalla pretesa di una considerazione globale. Il fatto è che non possiamo evitare di anticipare che la parte che seguirà – sui primi due decenni del Novecento e sui loro indiscussi protagonisti, Gentile e Croce, un argomento che è, e rimane, il più qualificante e interessante della filosofia italiana novecentesca, per l’alto livello della sua problematicità e la particolarità originale e del suo svolgimento – dovrà procedere in modo ancora più essenziale.

Dicevamo, dunque, della flessione kantiana dell’hegelismo di Spaventa e altresì, quale specificazione proprio di tale flessione, del suo guardare al lato fenomenologico dell’hegelismo come essenza vitale di esso. Aggiungiamo ora il suo puntare a ciò che egli indicava come la posizione

¹⁶ E’ emblematico che Gentile definisse l’idealismo attuale come «l’instaurazione del punto di vista della nuova metafisica conquistato nella *Critica della ragion pura*» e smarrito, invece, da Hegel. «L’idealismo attuale si distingue dall’idealismo assoluto, in quanto l’idea assoluta di Hegel, malgrado il saldo proposito della sua filosofia, non risolve in sé veramente tutta la realtà» (Cfr. *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 1996³, p. 229).

imbrogliata dell'essere e del non-essere (lo stesso e non lo stesso) quale viva espressione della natura del pensare. E diciamo altresì, adesso, del suo insistere sull'*intimità* di essere e pensiero, per estirpare l'intendimento dell'uno (ossia dell'essere) come *quod* presupposto, cioè "positivo"; e dell'altro (ossia del pensare) come mera "riflessione": intendimenti nella cui direzione aveva piegato proprio la filosofia – l'hegeliana, s'intende – che meno avrebbe dovuto soggiacere all'uno e all'altro. Ma più efficaci al riguardo sono certamente le parole di Gentile. Questi nel 1914 scrisse così:

Per l'idealismo moderno che nasce col Kant, l'idea, l'Assoluto, è lo stesso spirito nella sua attività pura e originaria. Ma il primo filosofo, che abbia coscienza del profondo rivolgimento speculativo implicito nel principio kantiano, è [...] l'Hegel, il primo filosofo che abbia negato una realtà che non sia pensiero. [...] Con l'Hegel comincia perciò il nuovo idealismo, che non è più, e non potrà più essere naturalismo, ma una cosa stessa con lo spiritualismo.

Hegel bensì non conduce a termine la sua rivoluzione: e la sua idea si spezza dentro se stessa, contrapponendo a sé come attività che pensa, la realtà intesa come oggetto e presupposto del pensiero in entrambe le forme in cui l'antica idea platonica s'era presentata nella storia della filosofia: la pura forma ideale del logo in sé, la ragione del mondo, e la forma naturale o positiva del logo, che si è fatto mondo e non è consapevole di sé: pura natura. Onde l'idea hegeliana non è spirito senza essere stata prima idea logica e natura: due forme di realtà, che trascendono l'atto del pensiero, e rinnovano l'antica posizione di una realtà che è quella che è e lo spirito deve conformarvisi, perché non esso è il reale, e il reale lo ha piuttosto innanzi a sé.

La logica di Hegel non è il pensiero, ma la norma del pensiero; e però deve farsi natura, prima di dar luogo al pensiero come coscienza di sé. Intanto, questa sua logica non doveva essere più un sistema di idee statico, ma una autogenesi dell'idea in tutti i suoi gradi e momenti. Di qui la difficoltà capitale dello hegelismo: che l'idea deve essere concepita come oggetto del pensiero e insieme come pensiero: e prima di tutto, quella *crux philosophorum*, ch'è stato il concetto della dialettica hegeliana e delle sue categorie fondamentali: l'essere, il non essere e il divenire.

Lo Spaventa ha il grande merito di aver riconosciuto non solo che nel sistema hegeliano c'è questa difficoltà; ma che questa difficoltà è insuperabile se la dialettica, invece di essere trattata come un movimento dell'idea oggetto del pensiero, non si viene a concepire come lo stesso movimento del pensiero. E scuoteva per tal modo tutto l'edificio del sistema, identificando logica e spirito, e non lasciando più posto a quel termine medio che era per Hegel la natura.

Concepire il nuovo idealismo come assoluto spiritualismo fu il problema legato dallo Spaventa alla filosofia posteriore, e fu il passo più importante che dopo lo hegelismo si facesse: la spinta più poderosa verso la meta a cui il nuovo idealismo, quale filosofia dell'immanenza, era indirizzato. Il positivismo

naturalistico, il neokantismo, il fenomenismo d'ogni sorta, l'empirio-criticismo, l'immanentismo dello Schuppe e della sua scuola, lo spiritualismo francese fino al contingentismo, alla *philosophie nouvelle*, e alla stessa filosofia dell'azione, sono tutti nel secolo XIX movimenti ideali certamente rispettabili [...]: ma peccano tutti pel grave difetto di restare al di sotto, nel punto di vista che assumono, alla posizione che la filosofia immanentistica, o se si vuole, dell'esperienza raggiunge in Italia con lo Spaventa. Tutti, senza l'eccezione, muovono dal presupposto che altro sia il conoscere (lo spirito nell'attualità sua) altra la realtà e tutti perciò si lasciano sfuggire il principio per cui soltanto è possibile superare quel dualismo platonico, che è la radice di ogni trascendenza e di ogni difficoltà che dalla trascendenza deriva¹⁷.

Citazione assai lunga, si dirà, e non a torto. Ma valeva la pena di riferire pressoché per intero questo brano. Nella successione dei suoi passaggi, Gentile riusciva ad esprimere, nel modo più netto e semplice (segno che egli aveva raggiunto una piena coscienza di problema), la consequenzialità del movimento critico di pensiero che lo aveva portato, l'anno precedente, alla "riforma della dialettica hegeliana" e al suo pubblico distacco da Croce. C'era il riferimento a Kant, fissato come nuovo inizio della filosofia e snodo capitale nella storia dell'idealismo, che per lui coincideva con la filosofia senz'altro. C'era Hegel, riconosciuto come coscienza più alta della "rivoluzione copernicana" attuata da Kant, ma pure indicato come rimasto impigliato nei lacci di una trascendenza, a motivo della quale aveva rinnovato la posizione di una realtà due volte posta come antecedente lo spirito: come *logica* e come *natura*, come pensiero fissato e contemplato nella sua struttura categoriale eterna, la prima, ossia *in sé* che mai si espande e concreta nella vita del *per noi*; come realtà separata, la seconda, ossia *per sé* che mai riesce all'*in sé e per sé*. E c'era Spaventa, presentato come l'interprete più consapevole delle difficoltà della filosofia di Hegel e suo embrionale "riformatore". E alla fine c'era lui, Gentile, che nel quadro complessivo delle correnti filosofiche del tempo – tutte accolte, certamente, come fatti del tempo storico, ma pure tutte liquidate come inadeguate al bisogno del tempo ideale: al bisogno, cioè, di una immanenza piena, senza residui o riserve – si poneva come erede ed esecutore del "lascito" di Spaventa.

Occorre dire che in questo modo, tramite Gentile e la sua riforma, l'idealismo novecentesco, o neoidealismo senz'altro, si poneva nella

¹⁷ *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 238-239.

continuità della tradizione, saldandosi con l'idealismo ottocentesco, ovvero spaventiano? No, certamente. Piuttosto riteniamo di dovere insistere sul fatto che il *nuovo* dell'idealismo di Gentile coincise con la scelta di una problematica che traeva il suo significato e, nondimeno, la sua potentissima ispirazione da quella «metafisica della mente» (l'espressione è di Spaventa, ma pure di indiscutibile orientazione kantiana e suggestione vichiana), che nel principio dell'*unità* aveva ed ha la sua cifra di ricerca più alta ed esclusiva. Unità, beninteso, che nell'idealismo attuale diventa azione del fare l'unità, perché l'*unum* da Gentile fu pensato sempre come *idem* o, meglio, come diventare *idem*. Tutto questo anche per dire che il principio dell'unità, quale principio logico in cui l'azione spirituale tutta converge (e questo, si badi, era altresì lo svolgimento di un indiscutibile lascito rinascimentale: si pensi al Bruno di quel passaggio dello *Spaccio* in cui si legge: «Vedesi che non ha trovato poco quel filosofo che è divenuto alla ragione della coincidenza de contrari, et non è imbecille pratico quel mago che la sa cercare dov'ella consiste»); tutto questo, dunque, anche per dire che il principio dell'unità fu il demone di Gentile, l'idea che sempre abitò la sua mente. Di conseguenza, se fosse possibile coniare un motto in grado di racchiudere il senso di tante sue battaglie filosofiche, anzi tutto, ma poi anche politiche – e comunque di una “politicità” che aveva nell'aristocrazia dell'ideale il suo costante principio ispiratore – esso non potrebbe essere altro che il seguente: *semper sollicitus unitatem spiritus servandi*.

Il percorso idealistico di Croce fu un'altra cosa. Libero da condizionamenti di scuola, egli, che nel 1902 già aveva suscitato scalpore in Italia e in Europa rinnovando gli studi di estetica con la sua *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, prese a studiare “seriamente” la filosofia di Hegel attorno al 1904-1905, ossia nel tempo della preparazione della *Logica*, che nella sua prima e più ridotta stesura fu pubblicata col titolo *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*. In quello stesso periodo, Croce era altresì impegnato nella traduzione della hegeliana *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Il lavoro vide la luce nel 1907, presso Laterza, quale primo volume della collana dei Classici della filosofia. L'anno precedente, sempre presso Laterza, Croce aveva pubblicato il *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. Accompagnato da un saggio di bibliografia hegeliana, poi soppresso nell'edizione del 1912, il libro presto tradotto in francese e in tedesco, mise a soqquadro mezzo secolo e oltre di studi hegeliani.

Scendere nel dettaglio di un'analisi articolata non è possibile. Preme piuttosto dire che, diversamente da Gentile, il *nuovo* dell'idealismo di Croce fu tutt'altro che un'eredità. Esso fu una scelta critica che coincidendo con l'interrogazione sulla filosofia e la sua peculiare logica, portò Croce a "sprofondarsi" nel pensiero di Hegel. L'effetto fu che scoprendo il merito imperituro di Hegel – in sostanza, quello di aver dato una logica inclusiva della metafisica o, come pure si potrebbe dire, di essere stato l'assertore di un concetto che stabiliva il pieno circuito di pensiero e realtà –, anche ne indicò il limite e il difetto.

Questo per indicare in breve che l'hegelismo di Croce scaturì anche, e forse soprattutto, da un lavoro di studio intensissimo che fu *eo ipso* un atto di critica e di dissoluzione. Atto di critica, perché segnando una svolta nella tradizione dell'hegelismo, Croce puntò a stabilire il difetto capitale insito nella logica hegeliana. Atto di dissoluzione, perché fissando la differenza tra concetti opposti e concetti distinti, ed escludendo l'intendimento degli uni nello stesso modo dell'intendimento degli altri, egli propose una teoria, nella quale il pensiero adeguava il *fare* dello spirito nella perenne e non unilaterale dinamica del suo svolgimento. Perenne, perché ideale, in quanto teoria rivolta alla comprensione della storia della produzione spirituale nel ritmo "extratemporale" delle sue forme; non unilaterale, perché, una volta assunte le forme della produzione spirituale (l'arte, la filosofia, l'economica e l'etica) come distinte e, dunque, *tutte uguali*, quanto a valore, e *tutte necessarie* alla vita spirituale, perché tutte compartecipi del ritmo del suo sviluppo, essa escludeva la possibilità di dedurre il loro svolgimento «per contraddizione intrinseca» dell'una rispetto all'altra.

Il risultato fu che Croce, teorizzando il nesso dei distinti e, di conseguenza, mai pago di mettere in guardia dalla «falsa applicazione della forma dialettica» (ossia annullando la distinzione nell'unità e trattando i distinti alla stregua di opposti), penetrò davvero nell'*agere* dello spirito, pervenendo a una Logica che è severamente logica e non panlogistica, per esprimere nel modo più breve ed essenziale il senso del suo abbandono dell'idealismo a fronte e a vantaggio di una filosofia, che davvero era *dello spirito* e non *del logo* soltanto.

Abbiamo detto "abbandono" non soltanto per assonanza con il titolo, come già ricordato, di un suo emblematico articolo (poco importa se breve e tardivo); ma anche perché mentre Gentile, partito dalla posizione (spaventiana) della mentalità del reale, e rimastovi sempre, identificò nella

“norma logica” l’esclusiva condizione della realtà; Croce, che nell’idealismo era entrato con la spregiudicatezza di chi non ha maestri, intese, sì, il concetto come la forma di senso che coinvolge la realtà e davvero l’adeguata, sapendola con la forza dell’universale che è concreto, ma tuttavia mai la esaurisce. In questa prospettiva, l’idealismo era già superato e, in conclusione, se la logica dialettica non poteva non apparire anche a lui come il cuore della filosofia, la *sua* logica, quella da lui intesa e teorizzata, doveva però essere tale da tradurre il movimento dello spirito nella interezza di *tutte* le sue forme. Sicché davvero si può dire che mai, nella storia della filosofia, v’era stato un tentativo altrettanto potente e consapevole di rendere conto della ricchezza della realtà spirituale, attraverso una logica il cui principio costitutivo fosse stato inteso in modo altrettanto vigorosamente e coerentemente liberale. Perché? In breve, perché la riflessione di Croce riuscì a elaborare il pensiero di un’unità nella quale la diversità, anziché riconosciuta al solo scopo di essere tolta, e di conseguenza sempre accidentale per costituzione, era invece saldamente e democraticamente rispettata, perché sostanza ed essenza della vita dell’altra.

6. Qualche conclusione (non per finire, ma per prendere congedo)

Il presente discorso deve davvero terminare. Probabilmente, qualcuno potrebbe aspettarsi a questo punto un tentativo bilancio. Ma nella storia della filosofia (e non soltanto in essa) non si fanno bilanci o, meglio, i bilanci – le valutazioni – sono già nella decisione dell’argomento e, in particolare, nel modo del racconto. Di conseguenza non aggiungeremo altro, tranne che se fiume, e non statua, è stata in Italia la tradizione dell’idealismo, si è trattato di un fiume imponente, ossia di un movimento che a metà circa dell’Ottocento giunse, con Spaventa, alla sua prima importante presa di coscienza e rivendicazione teorica; si restrinse quindi, negli anni del positivismo, a una battaglia di apparente retroguardia; tornò a scorrere con nuovo impeto e vigore nel primo decennio del Novecento, alimentato dalla volontà tenace di due intellettuali che, diversi per formazione e personalità, si erano però uniti nel comune progetto di risollevare lo spirito filosofico in Italia, diventando – quel progetto – l’insegna di un intenso, profondo sodalizio di vita e di lavoro. Finì come

finì, con un dissidio che dal piano filosofico, emerso pubblicamente nel 1913, passò a quello politico, in anni fatali per la storia d'Italia e d'Europa, e dolorosamente li separò.

Questa, però, è tutta un'altra storia. In quella che qui, a tratti e in modo assai rapsodico, è parso opportuno riprendere, il pensiero di Gentile e il pensiero di Croce sono stati gli esiti diversi di una tradizione comune, a partire dalla quale ciascuno ci parla. Gentile ci parla di un rinnovato e più elevato eraclitismo: più elevato, perché umano, operoso, instancabile e titanico, inquietudine di vita e di ricerca. Croce ci parla di una filosofia pensata *nella* storia e *per* la storia: *nella* storia che è azione nostra, l'insieme delle *res gestae* da noi tutti solidalmente messo in opera, del quale, dunque, portiamo il carico della totale responsabilità; e *per* la storia che, come storiografia o *historia rerum gestarum*, delle *res gestae* è comprensione e senso. Ma comprensione e senso che mai sono definitivi, bensì, al contrario, sempre *in itinere* e aperti. Perché, la comprensione sempre si rinnova a partire dalla vita presente che pone la domanda storica; e il senso mai si reifica nel sistema, ma sempre si trasforma nelle sistemazioni continue del pensiero. E, dunque, un senso che non ci sovrasta, ma cerchiamo e rinnoviamo, un senso che intessiamo oggi, conoscendo il passato per preparare il domani.



Articolo presentato in Marzo 2017. Pubblicato online in luglio 2017
c 2017 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1(2017)
DOI: 10.6092 / 2532-6864 / 2017.1.1-19

GIUSEPPE CACCIATORE

TRA ETICA DEI PRINCIPI ED ETICA PRATICA: I FRAMMENTI DI ETICA DI BENEDETTO CROCE¹

Croce formula la distinzione tra teoria e pratica nel senso filosofico della relazione fra “distinti”. Si tratta, naturalmente, non di una distinzione meramente descrittiva o psicologica. Essa ha innanzitutto fondamento filosofico nella originaria intuizione della realtà dello spirito e dell’«essere in universale». Cosicché «affermare davvero l’esistenza della forma pratica dell’attività accanto a quella teoretica, significa dedurre l’una dall’altra ed entrambe dall’unità dello spirito e del reale»². Dunque vi è, in questo senso, una “forma pratica dello spirito”, una forma che non è fuori della realtà spirituale, anche se Croce – malgrado tante errate interpretazioni di un suo presunto teoreticismo – assegna alla volizione e all’attività pratica un connotato del tutto peculiare rispetto alla conoscenza: «La luce intellettuale è fredda, la volontà è calda», come si evince da questa sua icastica affermazione³. Ad ulteriore conferma di ciò, si ricordi che per Croce il giudizio pratico – che non è da confondere con l’immediata coscienza del valore dell’atto volitivo che è propria del gusto pratico – coincide col giudizio storico.

Giudicare un atto pratico vale darne la storia (...). Ogni altra concezione del giudizio che, distinguendolo dalla conoscenza storica, lo riponga in non si sa quale commisurazione a modelli trascendenti, divisi dal mondo reale (...) urta in contraddizioni insuperabili e rende arbitrario il giudizio e vuota la storia⁴.

¹ Riprendo problemi e aspetti dell’etica di Croce che ho già trattato in altri miei precedenti interventi e che qui riformulo con integrazioni e rielaborazioni. Cfr. in modo particolare il mio volume *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, presentazione di F. Tessitore, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.

² B. Croce, *Filosofia della pratica*, Edizione nazionale delle Opere di B. Croce, a cura di M. Tarantino, con una nota di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996 (d’ora in poi: FDP), p. 28.

³ Ivi, p. 31.

⁴ Ivi, pp. 75-76.

Sta qui uno dei passaggi cruciali che meglio chiarisce la connessione crociana tra teoria del giudizio e conoscenza storica. Proprio perché ogni misura non può che riferirsi, logicamente e genealogicamente, a un che di misurato, ogni giudizio si rapporta alla storia giacché, in caso contrario, il giudizio verrebbe a involgersi in un impossibile esercizio di adeguamento a modelli trascendenti. È bene, però, precisare che Croce avverte come la storicità del giudizio pratico non debba essere intesa nel senso della assoluta preminenza dell'effettuale e dell'accaduto. È vero che il giudizio pratico deve presupporre la conoscenza del fatto, ma esso si volge sempre alla volizione e, dunque, non può essere rigidamente condizionato dal risultato dell'evento⁵. Il giudizio storico è, insieme, assoluto e relativo, giacché contiene in sé l'assolutezza del criterio in base a cui si giudica e la relatività del contenuto pratico sempre diverso e mutevole. Ma il giudizio, come sappiamo, si volge sempre all'azione, alla volizione, all'opera del singolo, non all'accadimento. Il giudizio pratico, allora, non è applicabile al fatto storico, bensì alla vita pratica⁶. L'hegeliano Croce non poteva non distinguere tra giudizio pratico (che è storico-individuale) e giudizio dell'accadimento (che è storico-cosmico).

Quando si rivendica l'autonomia dell'etica dalla metafisica, non bisogna intendere ciò nel senso di una filosofia della pratica che si separi dalla totalità del sistema filosofico. Una siffatta interpretazione contrasterebbe con l'idea crociana dell'unità/distinzione della filosofia dello spirito. Quel che bisogna, piuttosto, mantenere è la giusta distinzione tra

⁵ Qui è opportuno segnalare un elemento di problematicità che, a mio avviso, caratterizza la posizione crociana, fortemente oscillante tra una critica della filosofia della storia metafisica e la sua non compiuta trasfigurazione nei termini di una filosofia radicalmente storicistica. Il giudizio pratico e le stesse forme dell'attività pratica (l'utile e la moralità) non possono che riferirsi alle volizioni e agli atti della volontà individuale storicamente data. C'è però un mondo dell'evento e dell'accadimento, un mondo fatto non più di "spiriti individuali" ma di "fatti accaduti", un mondo che non appartiene all'individuo ma al "Tutto": «sono (...) l'opera di Dio; e Dio non si giudica. O, meglio, si giudica, ma non già dall'angolo visuale dal quale si giudicano opere e azioni individuali». Insomma è lo stesso Croce a dichiarare in modo esplicito il suo debito verso le formulazioni hegeliane della filosofia dello spirito. «*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*: la storia stessa del mondo è il giudizio del mondo; e, nel raccontare il corso della storia (...) si applica sempre per altro un giudizio, che è quello della necessità e realtà. Ciò che è stato, doveva essere; e ciò che è veramente reale, è veramente razionale» (ivi, p. 80).

⁶ «L'importanza del giudizio pratico per la vita pratica è grandissima (...). E quella importanza è grandissima appunto perché storica è la natura del giudizio, e la conoscenza storica (ossia delle situazioni di fatto) forma, come sappiamo, la base delle future azioni» (ivi, p. 77).

descrittiva pratica e filosofia, tra concetti empirici e filosofia. Altresì, una ricostruzione del principio pratico non deve in alcun modo contraddire uno dei risultati intangibili della modernità, e cioè l'autonomia della morale da ogni fondamento religioso-trascendente. Il cuore della genesi storica e teorica del principio pratico sta nella corretta valutazione del rapporto tra teoria e pratica, nell'individuazione cioè del ruolo che ha il pensiero nella vita pratica e del ruolo che in essa hanno il sapere, o le disposizioni naturali, o il mondo degli affetti⁷.

Croce delinea, dunque, una specificità della forma pratica nel complesso delle forme dello spirito. In tal modo egli può volgersi a un'analisi specifica dei suoi contenuti: bene e male, passioni e forza, desideri e aspirazioni, libertà e necessità. Rispetto a quest'ultimo contenuto, Croce teorizza l'insostenibilità della distinzione tra volizione e azione e, dunque, tra libertà del volere e libertà dell'azione. Nell'atto volitivo si presentano insieme la libertà e la necessità. La volizione nasce sempre in una situazione storica determinata e, quindi, in una serie di eventi necessari. Ma proprio perché la volizione è condizionata dal fatto, essa non resta ferma ad esso nel momento in cui si esprime e si manifesta come atto creativo e libero, nel momento cioè in cui produce qualcosa di nuovo e di diverso rispetto al fatto. Questa impostazione consente a Croce di criticare tanto il determinismo quanto le teorie del libero arbitrio. E l'antinomia dal piano della filosofia pratica si trasferisce a quello più generale della stessa teoria della conoscenza: insomma, idealismo *contra* materialismo e misticismo.

⁷ Secondo Croce, a partire dalla distinzione aristotelica tra attività teoretica e attività pratica, si è venuto sempre più affermando, specialmente con Kant, il dominio della ragion pratica. E neanche i successori di Kant, in modo particolare Fichte e Hegel, furono alieni dal sottolineare la peculiarità dell'attività pratica. Anzi, nonostante le errate accuse di freddo intellettualismo rivolte a Hegel, fu proprio questi a non relegare in secondo piano l'importanza della passione. Verso la definizione dei rapporti tra teoria e pratica proposta da Hegel, Croce sembra esprimere la sua adesione. «Per lui, la volontà non è il pensiero, ma un modo speciale del pensiero: il pensiero che si traduce nell'esistenza, l'impulso a darsi esistenza. Laddove nel procedere teoretico lo spirito s'impossessa dell'oggetto e lo fa suo pensandolo, cioè universalizzandolo, nel procedere pratico si determina e pone anche una differenza, che consiste per altro nelle sue stesse determinazioni e fini. Il teoretico è contenuto nel pratico, non potendosi dare volontà senza intelligenza, ma, d'altro canto, il teoretico contiene il pratico, perché pensare è anche operare. Lo Hegel, insomma, procura di distinguere il pratico dal teoretico e di unificarli serbandolo la distinzione» (ivi, pp. 113-114). Tuttavia Croce non è mai pedissequo ripetitore di Hegel. Egli qui non manca di osservare come il filosofo di Stoccarda lasci insoluto il problema del «carattere irriflesso del volere», a cui invece ha saputo dare rilievo – pur senza doverne accogliere le forme esasperate della volontà cieca – Schopenhauer.

Solo la filosofia idealistica – nell’accezione che ad essa dà Croce – è in grado di conciliare l’idealità con la fattualità, il pensiero con la realtà, la filosofia con l’esperienza integrale⁸.

Il convincimento crociano della indistinguibilità di azione e volizione (il che non significa identità) è basato, come si è visto, sulla teoria della unitarietà dello spirito nelle sue forme distinte ma non separate o opposte. E lo spirito crociano non è l’astratto apriori (metafisico o gnoseologico), né l’idea assoluta, ma la vita, che è sempre vita storica, di individui come di concetti.

L’uomo opera sempre, vuole sempre, ed è sempre libero e responsabile, perché la vita, fintanto che dura, non è altro che tessuto continuo di volizioni, epperò di atti liberi (...). In nessun punto della vita, per quanto si cerchi, si trova il praticamente indifferente⁹.

Stanno qui le origini della dottrina crociana della dottrina del male¹⁰ che non è – come pure qualcuno ha sostenuto – una resa di Croce all’ottimismo dello storicismo finalistico, ma, piuttosto, il riconoscimento del fatto che il momento della non-libertà appare interno (come momento della contraddizione) a quel nesso indissolubile necessità-libertà¹¹. Più

⁸ «Col concetto della libertà si tolgono a un colpo l’inerzia del determinismo e il saltellare incomposto dell’arbitrarismo; sparisce la pesante concezione materiale della realtà, perché quel che appare materia è svelato come spirito, il fatto come creazione, la necessità come prodotto di libertà. Ma sparisce insieme il miracolo, perché miracolo eterno, onnipresente, continuo, è lo Spirito stesso; e un miracolo continuo, onnipresente ed eterno non è poi miracolo, ma la semplice e ordinaria realtà; che ognuno di noi concorre a creare e ognuno può pensare e pensa» (ivi, p. 138).

⁹ Ivi, p. 142.

¹⁰ Sulla “dottrina del male” Croce torna più avanti nel capitolo VII (*Annotazioni storiche*) della sezione II. Qui si ribadisce l’erroneità di una visione sostanzialistica di bene e male come entità *contrapposte* e si riconferma come soltanto una visione dialettica può rendere comprensibile “l’ufficio della irrealtà o del male”. Infatti se, ad avviso di Croce, a Kant «rimase impenetrabile la natura del male» avendone fatte due categorie della libertà, già con Fichte è da registrare un passo in avanti, nel momento in cui il male radicale viene identificato con la *vis inertiae* che è propria dell’uomo come natura. Ma è soltanto con Hegel e con la sua dialettica della negazione che il male viene collocato nel suo giusto posto. Esso è inteso come irrealtà e contraddizione, dunque «non è più un errore in cui incorre il pensiero, ma sta nelle cose stesse, che tutte si contraddicono nel loro intimo» (ivi, p. 196).

¹¹ Il convincimento crociano della irrealtà del male non è dunque ottimistica negazione della coscienza del male. Esso, piuttosto, rende esplicita la critica di quelle teorie che considerano il male come qualcosa di sostanziale. Il male non ha una esistenza ontologica: è, invece, una situazione particolare nella quale chi agisce in modo malvagio o ha una

avanti – e non a caso nel capitolo dedicato a “Lo svolgimento e il progresso” – Croce colloca significativamente la dialettica dell’atto volitivo nel cuore stesso della concezione della realtà come divenire. È questa concezione, infatti, che, nel momento stesso in cui riconosce l’indissolubile legame del bene e del male, è in grado di superare le astratte visioni dell’ottimismo e del pessimismo.

Contro il primo, essa fa valere che il male è veramente il peccato originale della realtà, ineliminabile fintanto che la realtà è, e perciò, come categoria, assolutamente ineliminabile; contro il secondo, che altrettanto ineliminabile è la categoria del bene, senza la quale l’altra non sarebbe¹².

Nel medesimo contesto argomentativo si colloca la concezione crociana della felicità. Se piacere e dolore si identificano con il bene e il male pratici, non ha più senso la disputa sulla questione: se si debba distinguere tra felicità e azione buona. Se il piacere è attività pratica buona, esso non può che essere felicità. «Volere il bene (cioè bene ed energicamente volere), ed esser felici, sono il medesimo»¹³. È da osservare che Croce non si riferisce alle situazioni determinate di piacere e dolore, ma ai principi pratici che, come ormai ben sappiamo, non sono da confondere con i concetti empirici (cioè le specificazioni che riguardano l’uomo virtuoso o, al contrario, vizioso, l’uomo onesto o disonesto, l’abile o l’incapace ecc.). E il principio pratico per eccellenza è la volontà, la sintesi dell’atto volitivo, che non è racchiudibile nel concetto empirico del dovere, o della gloria, o ancora dell’ideale e della virtù. Le volizioni determinate che non rientrano in tale sintesi sono, per Croce, le passioni e i desideri¹⁴. La

scarsa cognizione del bene, o agisce in uno stato in cui manca la tendenza al bene, cioè in una situazione limite. Analogo ragionamento Croce svolge in ordine alla polarità *dolore/piacere*. Nell’unità-distinzione di attività teoretica e pratica ha luogo la polarizzazione di bene e male. Quando questa polarizzazione si manifesta attraverso il sentimento, essa si avverte nella opposizione di piacere e dolore.

¹² Ivi, p. 178.

¹³ Ivi, p. 151.

¹⁴ «Le passioni o desideri sono e non sono volizioni: non sono volizioni rispetto alla sintesi volitiva, che escludendole le annulla come tali; sono invece volizioni, se si considerano in sé, perché possono, in condizioni mutate, formare il centro di nuove sintesi» (ivi, pp. 156-157). È qui interessante notare un aspetto che non infrequentemente Croce riprenderà nelle sue riflessioni di etica applicata. Si pensi alla definizione dei desideri come «volizioni possibili». Con un esempio concreto (il desiderio del cibo o del sonno), Croce mostra come la rimozione del desiderio con una volizione attuale non annulla la possibilità che esso si ripresenti sempre nella sua cogente attualità.

volontà è lotta alle passioni, ma non nel senso che si opponga o disconosca la natura delle passioni (che è la sua natura medesima), ma in quello della riduzione della loro molteplicità. La volontà è essa stessa passione, passione che vuole vincere le passioni. La critica di Croce si volge, al tempo stesso, sia contro l'apatismo (lo sradicamento delle passioni e il dominio di una astratta ragione), sia contro il polipatismo (la configurazione della vita pratica come libero sfogo delle passioni). La sintesi pratica è volta dunque non ad annullare l'esistenza delle passioni, bensì al loro signoreggiamento¹⁵. Si potrebbe così dire che il compito di una vita buona sta proprio nella capacità di dominio delle passioni.

Si dominano e nel dominarle è la vita; non si dominano e si fa un passo verso la morte (...). Ma il lavoro del dominarle è aspro, come aspra è la vita tutta, la "dolce vita"¹⁶.

Credo sia importante segnalare come qui Croce oscilli molto tra un residuo di irrisolto naturalismo e la consapevolezza storico-critica del valore dell'individualità nell'ambito pratico. È ben vero che il filosofo nega la fecondità di un ricorso all'uniformità, ma questa critica è troppo fondata sul dato originario delle disposizioni e attitudini naturali, pur non respingendo, ovviamente, la presenza di quelle acquisite. Cosicché, argomenta Croce, come non è possibile ipotizzare «un'astratta azione condotta dalla mera volontà razionale nel vuoto delle passioni», altrettanto è improponibile una teoria degli abiti volitivi fondata su un «modello di umana attività, al quale tutti gli individui dovrebbero conformarsi»¹⁷. Tuttavia si può scorgere un'attenuazione di questo residuo naturalistico nella sottolineatura, di

¹⁵ Più avanti, nelle *Annotazioni storiche*, Croce richiama, per questa concezione delle passioni, la famosa *V Dignità* della *Scienza nuova* del 1744: «La filosofia, per giovar al gener umano, dee sollevar e reggere l'uomo caduto e debole, non convellerli la natura né abbandonarlo nella sua corruzione». Di qui la preferenza che Vico accorda, di contro ai filosofi "monastici o solitari", a quelli "politici", i quali ammettono «che si debbano moderare l'umane passioni e farne umane virtù» (cfr. G. Vico, *Opere*, vol. I, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, p. 496).

¹⁶ Ivi, p. 162. Sulla difficoltà nell'opera di signoreggiamento delle passioni, così scrive Croce più avanti: «Che cosa pretenderebbero gli ingenui? Che le passioni sgombrassero di colpo, al primo cenno imperioso, il nostro animo? Credono forse che siano tenere erbetto o fiorellini che un bimbo ha attaccato alla superficie delle zolle? E, nel tentativo di strapparle, è giusto che si avvedano che esse sono invece piante rigogliose e tenaci, profondanti le loro intricate e ramificate radici assai addentro nel terreno. Se lenta è stata la formazione delle passioni, ossia degli abiti, lento sarà il processo di dissoluzione» (ivi, pp. 166-167).

¹⁷ Ivi, p. 168.

sapere socratico, della necessaria «scoperta del proprio essere», proprio attraverso l'indagine e la conoscenza delle proprie disposizioni. Utilizzando intelligentemente il concetto di «chiamata» e di «vocazione», Croce respinge una concezione dell'individuo come monade isolata o come anima creata da un Dio. L'individuo si definisce, nello schema generale dell'idealismo storicistico, come «situazione storica dello spirito universale in ogni istante del tempo», come complesso altresì degli abiti che si sono accumulati nel succedersi delle situazioni storiche.

Pure, se l'individuo non esaurisce l'universale, l'universale vive negli individui, la Realtà in ciascuna delle sue forme particolari. L'affermazione del diritto dell'individualità non nega il diritto dell'universalità o lo nega soltanto in quel carattere astratto, in cui esso, a dire il vero, si nega da sé medesimo. L'individuo ha l'obbligo di cercare sé stesso; ma, per fare ciò, ha l'obbligo insieme di coltivarsi come uomo in universale¹⁸.

Croce ha, fin qui, sostenuto due tesi apparentemente inconciliabili: la prima è che l'atto conoscitivo costituisce il necessario antecedente di ogni volizione, la seconda è che non vi è realtà che si possa immaginare fuori dell'atto volitivo e che, dunque, la volontà costituisce il necessario presupposto della conoscenza. L'uscita dall'impasse è naturalmente affidata al generale principio ispiratore della filosofia crociana. Bisogna innanzitutto non celare, ma riconoscere la realtà del dualismo, sapendo però che questo riconoscimento non conduce a un dualismo di opposti. Si tratta, piuttosto, di riconoscere la corrispondenza e l'analogia tra le due forme, quella teoretica e quella pratica, giacché in ognuna di esse vi è l'elemento creativo e quello conoscitivo, quello rappresentativo e quello empirico. Ma se non vi è opposizione tra le due forme, non vi è neanche parallelismo, piuttosto esse costituiscono un circolo: «il circolo della realtà e della vita, che è dualità-unità di pensiero ed essere, di soggetto e oggetto»¹⁹. Sta, forse, proprio in queste pagine la formulazione più esplicita e conseguente dell'idealismo assoluto crociano, che, d'altronde, costituisce l'obbligato percorso verso il superamento di tutte le dispute sul primato della ragione teoretica sulla pratica o viceversa. E, tuttavia, quali che siano i limiti (tante volte rilevati nell'ambito della critica filosofica) dello storicismo assoluto, non si può non riconoscere come Croce si inserisca, a buon diritto, con la sua peculiare

¹⁸ Ivi, p. 173.

¹⁹ Ivi, p. 211.

soluzione, nel grande dibattito novecentesco sui rapporti tra spirito e vita, tra forme e vita. Nell'esito della sua riflessione si risente, in modo evidente, una eco nietzscheana, proprio là dove la conoscenza è considerata nel suo valore di strumento e non certo di fine per la vita. Il rinvio continuo dalla vita alla conoscenza e viceversa non permette all'uomo né di restare alla contemplazione del dato di fatto e all'illusorio tentativo di arrestare la vita, né di produrre una serie interminabile di azioni senza fermarle nel pensiero.

La conoscenza serve alla vita e la vita alla conoscenza: la vita contemplativa, se non vuole diventare oziosità insulsa, deve metter capo nell'attiva; quell'attiva, se non vuole diventare tumulto irrazionale e sterile, deve metter capo nella contemplativa²⁰.

Questo è il significato del "nuovo prammatismo" di cui parla Croce.

Se la Vita condiziona il pensiero, si ha in ciò la dimostrazione apodittica della forma sempre storicamente condizionata di ogni pensiero: né solo dell'Arte, che è sempre arte di un tempo, di un'anima, di un momento, ma anche della filosofia, la quale non può risolvere se non i problemi che la Vita le propone. Ogni filosofia riflette, e non può non riflettere, le preoccupazioni (...) di un momento storico determinato; la qual cosa non è da intendere che accada nella qualità delle sue soluzioni (perché in questo caso sarebbe cattiva filosofia, filosofia passionale o partigiana), ma nella qualità dei suoi problemi. E poiché il problema è storico e la soluzione eterna, la filosofia è insieme contingente ed eterna, mortale e immortale, temporaria ed extratemporaria²¹.

Se Croce ha, come si è visto, puntigliosamente tenuto separata la filosofia della pratica dalla filosofia pratica, non per questo – specialmente nelle fasi della sua vicenda biografica maggiormente segnate dagli eventi cruciali e talvolta drammatici del suo tempo – non sentì con forza l'esigenza di affiancare all'etica dei principi una forma di etica pratica. Non si trattava, comunque, di contravvenire alla formulazione distintiva originaria, né alla critica di arbitrarietà e astrattezza che egli aveva rivolto proprio verso una "teoria della virtù" o verso la "casistica morale", ma di soddisfare all'esigenza di «veder particolareggiati i principî etici nelle varie situazioni della vita»²². Perciò Croce, a partire dal 1915, cominciò a scrivere una serie di *Frammenti di etica* (raccolti in un unico volume e poi riuniti nella più

²⁰ Ivi, p. 213.

²¹ Ivi, p. 214.

²² Cfr. B. Croce, *Etica e politica*, Laterza, Bari 1976, p. 9.

ampia opera *Etica e politica*), che egli stesso definisce «indagini di alcune situazioni della vita spirituale, analizzate e ricondotte ai principî altra volta stabiliti e dichiarati»²³. Le esigenze di brevità di questa esposizione mi impediscono di procedere oltre nell'analisi. Qui posso soltanto elencare alcuni problemi che mostrano nel concreto l'articolarsi di una vera e propria etica pratica, oserei dire un vero e proprio "breviario" di etica. Mi limito soltanto ad una elencazione di tematiche tra le più significative.

In "Desiderare e volere" Croce torna sul tema centrale della forza volitiva come amore per la vita e la concretezza. Vi è, però, un momento intrinseco all'atto volitivo che si presenta come inerzia e passività. È quello del desiderio, definito da Croce già nella *Filosofia della pratica*, come «volontà dell'impossibile». In "L'amore per le cose" viene delineato il rapporto tra i principi e le cose, tra l'etica e le cose del mondo. Lo spirito non è lontano dalle cose, anzi è proprio nel suo momento economico che esso dà la possibilità di creare la vita stessa e le necessarie condizioni di sempre nuova vita. Queste condizioni sono, per Croce, i «beni della vita», ciò attraverso cui l'uomo tenta di imporsi sulla natura. Ma al possesso dei beni si accompagna costantemente quella instabilità che è intrinseca al dinamismo dello svolgimento, cosicché l'individualità determinata, provvisoriamente formatasi sulla base di quei beni e di quegli abiti, si «disindividualizza», diventa passato, decade e muore per dar vita ad altre individualità.

Tale è la legge dello spirito: creare la vita e superare la vita che ha creata; e, poiché quella creazione di vita, quel possesso di beni, quella lietezza, quella felicità si chiama amore (...) e quel superamento, quello strappo degli abiti acquisiti, quella perdita di beni si chiama dolore, ecco come il ritmo della vita è amore e dolore, così indissolubili che ogni nuovo germe di amore che noi seminiamo è un nuovo frutto di dolore che, presto o tardi, raccoglieremo²⁴.

Si riprende poi il tema delle passioni in "La politica della virtù", in cui si ribadisce l'impossibilità del loro sradicamento, ma anche la critica verso ogni forma di "rigidismo morale" che quasi sempre si converte in ipocrisia.

Non resta altro partito se non che la morale scenda frammezzo alle passioni senza pretendere né di sopprimerle né di convellerne la natura, mettendo quando giova le

²³ Ivi, p. 9.

²⁴ Ivi, p. 18.

une contro le altre, e combattendo ora le une ora le altre, ora in alleanza con le une ora con le altre. La vera, la seria volontà morale è creatrice e promotrice di vita; e perciò non ha nessuna paura di contaminarsi, adoperando la vita per una maggiore vita²⁵.

Un altro problema cruciale, quello del rapporto tra volontà morale e sentimento, è invece ripreso e discusso in “Cuore e ragione”. È ben vero che per Croce non può darsi assolutamente contrasto tra volontà e pensiero, tra la condizione e il condizionato, ma è altresì vero che il contrasto non avviene tra due entità astrattamente separate, bensì tra una ragione che altro non è se non «volontà razionale» e un cuore che altro non è se non volontà che tende anch'essa al bene.

Perché la ragione ben vinca sul cuore, essa (...) dev'essere un cuore più grande, e perciò capace di risentire a volta a volta i sentimenti stessi ch'è costretta a infrenare, integrare e sintetizzare in un nuovo sentimento e atto di volontà, il quale perciò non è qualcosa di freddo e di meccanico, ma ha il calore della commozione e della vita²⁶.

Quel che a me sembra emerga con grande nettezza dalla lettura di molti dei *Frammenti* è la sottolineatura crociana del carattere concreto dell'intenzione morale e della realtà dell'esperienza morale. Ma continuiamo a vedere nello specifico atri “frammenti” significativi. Uno dei più interessanti, a mio avviso, è quello su “Lavoro e pena” che delinea una vera e propria etica del lavoro. È ben noto che la concezione etica del lavoro costituisce uno dei tratti peculiari non soltanto della riflessione morale di Croce, ma della sua stessa personalità. Per averne conferma basta leggere le tantissime pagine dei *Taccuini di lavoro* in cui la dedizione al lavoro, spinta talvolta fin nell'eccesso di un dovere ossessivo e maniacale, si mostra come fortissima capacità etica non soltanto, per usare una espressione a lui cara, di padroneggiamento delle passioni e pulsioni individuali, ma anche di rassicurazione psicologica e compensazione volitiva alle tendenze malinconiche e pessimistiche in alcuni cruciali e tristi momenti sia della vita personale che della società e della nazione. Il lavoro, per Croce, considerato quasi sempre nel suo aspetto di pena e fatica, è, invece, «gioia di vivere, e anzi il vivere e la gioia di vivere non è altro che

²⁵ Ivi, p. 82.

²⁶ Ivi, p. 60.

lavorare»²⁷. Naturalmente non si vuol predicare un astratto rigorismo della laboriosità, né negare la possibilità alla scienza economica e alla prassi giuridica di individuare gli strumenti utili a rendere il lavoro meno penoso. Da questo punto di vista, quando sia considerata un mezzo e non un fine, è pienamente legittima quella forma di ricerca della felicità che consiste nella creazione di agevoli condizioni di lavoro.

Nondimeno l'opera del legislatore e riformatore sociale, e gli sforzi degli individui, se potranno riuscire per questa via a togliere certe forme e occasioni di lavoro penoso (...), non saranno mai capaci di affrontare e combattere direttamente e superare quel necessario momento, sempre risorgente, della pena. Non saranno capaci, perché con mezzi economici si risolvono problemi economici, ma non già un problema, qual è questo, intrinsecamente morale. Eliminando occasioni e forme di lavoro penoso, non si elimina la forma fondamentale di esso, che si ha quando si presenta alla coscienza dell'individuo come dovere morale²⁸.

Insomma il lavoro consapevolmente voluto, non coatto, reso interno alla coscienza costituisce l'ennesima dimostrazione di come l'agire pratico e la dimensione dell'operare possano costituire quel vero punto limite che consente all'individuo di misurarsi con l'inaggirabile e incompressibile dinamismo della vita.

Un altro dei suoi frammenti Croce lo dedica al tema dell'eros²⁹. Il rigorismo morale bandito recisamente dall'etica del principio pratico, riaffiora qui nella netta condanna dell'amore «naturale e selvaggio» rispetto all'amore che si risolve «nell'istituto etico del matrimonio». E, tuttavia, in coerenza col discorso generale sulle passioni, un eros non mediato può al massimo essere vinto, ma mai distrutto.

Sicché (...) è da concludere per la necessità del conflitto e per la necessità di combatterlo, per la impossibilità di una calma che non sia calma instabile e battagliera, sempre vigile perché sempre insidiata. Ma questa è poi nient'altro che la legge della vita, ossia è la vita stessa³⁰.

Un altro tema discusso è quello del perdono e dell'oblio che Croce affronta nelle pagine dedicate a “Perdonare e dimenticare”³¹: un argomento

²⁷ Ivi, p. 64.

²⁸ Ivi, p. 66.

²⁹ Ivi, pp. 25-28.

³⁰ Ivi, p. 28. Il corsivo è mio.

³¹ Ivi, pp. 28-31.

che oggi sempre più emerge dal susseguirsi di polemiche e dibattiti spesso fortemente ideologici, ma, sia pur di rado, anche da discussioni storiografiche serie e da interventi su delicate questioni morali. Per questo, le sagge pagine di Croce meritano ancora di essere riproposte e meditate. Perdono e condanna sono termini correlativi soltanto sul piano dell'azione utilitaria, dell'ordinamento sociale e giuridico, mai su quello morale. Qui «l'azione del condannare e del perdonare non sono due, ma una. Ogni condanna è un perdono, cioè un invito e un aiuto alla redenzione, e ogni perdono, per ciò stesso, è una condanna». Croce non respinge il concetto e la pratica della «espiazione» di cui possono farsi carico lo Stato come la Chiesa, e tuttavia si tratta di un perdono concesso in cambio di qualcosa, di una materializzazione del processo spirituale.

Se è possibile perdonare, è impossibile dimenticare: le offese resteranno eternamente presenti alla coscienza. E, di certo, è impossibile dimenticare, quando per dimenticare s'intenda l'estinzione assoluta del ricordo del male, il che varrebbe estinguere il fatto stesso e mutilare la realtà di un anello della sua catena, di un momento del suo divenire³².

Si può dimenticare in senso relativo, si può relegare in secondo piano il passato, ma ciò non toglierà mai la possibilità che il ricordo riaffiori quando l'antico problema si ripresenti in forma nuova. La conclusione crociana è che bisogna guardarsi, al tempo stesso, dai «serbarancori» e dai «tolleranti». Specialmente in quest'ultimo caso, «accade talvolta di trovarsi innanzi a questa apparente bontà e generosità, e doverne diffidare, e sdegnarsi che vi siano uomini «che non sentono le offese. Per perdonare davvero, bisogna sentir l'offesa». In un altro frammento Croce parla del rapporto tra compassione e giustizia³³. La compassione in senso etico non può esser ridotta al mero simpatizzare. Essa

è un atteggiamento attivo o pratico, una volontà di agire in un certo indirizzo, e, poiché volere e agire sono realmente tutt'uno, la compassione è sempre un'azione, e solo nell'effettiva azione prova la sua reale esistenza³⁴.

In questo senso la compassione come operare non potrà mai essere separata dalla giustizia.

³² Ivi, pp. 30-31.

³³ Ivi, pp. 61-63.

³⁴ Ivi, p. 62.

È del tutto impossibile comportarsi con giustizia se non si comprendono gli uomini e i loro affetti e le loro azioni, e se da questa compassione non nasce un moto d'animo che è volontà di bene, e perciò volontà di togliere o diminuire il dolore altrui, procurando il trionfo del bene. La giustizia vera è fatta di compassione³⁵.

Ed ancora, Croce tocca il tema dell'amicizia, che è amore, ma non nel senso dell'eros, bensì amore elevatosi a «rapporto morale». Le sue caratteristiche, allora, non possono che essere bilateralità, egualità, non protezione, non inferiorità. L'amicizia è «un istituto morale, il cui significato e valore sta nella realtà del disinteresse nell'uno e nell'altro, nel sentirsi sollevati sull'utilitarismo»³⁶. Ma nelle riflessioni morali di Croce vi è anche spazio per un elogio della virtù imperfetta³⁷ – giacché è la vita a non essere mai perfetta, ma sempre contrasto e movimento e, scrive Croce, «noi che agli uomini d'acciaio preferiamo gli uomini di carne e sangue, abbracciamo invece, venerandola, la sola virtù che sia reale e sia virtù, la virtù imperfetta»; e poi una considerazione sulla responsabilità³⁸, che non assume mai il carattere di qualità innata, ma si manifesta nella capacità di stare dentro una società e una comunità; perciò essa non è isolabile come unico motivo a partire dal quale dedurre pene o premi.

Anche nell'altro libro scritto nel 1924 (*Elementi di politica*) troviamo accenni importanti indirizzati specialmente ad approfondire i nessi tra azione morale, vita pratica e politica, come testimonia tra tutti il saggio su «Lo Stato e l'etica»³⁹. Quando si entra – sostiene Croce – nella sfera etica non si ha più dinanzi quella esperienza morale che pure può esser tratto costitutivo del politico. Qui si è oltre la sfera politica, si è al di là dell'esercizio delle virtù pratiche.

In questa elevazione della mera politica all'etica anche la parola «Stato» acquista nuovo significato: non più semplice relazione utilitaria, sintesi di forza e consenso, di autorità e libertà, ma incarnazione dell'ethos umano e perciò Stato etico o Stato di cultura⁴⁰.

³⁵ Ivi, p. 63.

³⁶ Ivi, pp. 79-80.

³⁷ Ivi, pp. 88-92.

³⁸ Ivi, pp. 101-104.

³⁹ Ivi, pp. 183-188

⁴⁰ Ivi, p. 186.

Considerato anche il momento in cui questa pagina viene scritta, non sfugge certo la pesante ironia crociana verso una concezione «governativa» della morale, dove lo Stato politico venga a coincidere con lo Stato etico. Si può capire l'errore di Hegel, spiega Croce, spinto dalla polemica contro le romantiche anime belle o perché condizionato dalla sua personale disposizione conservatrice verso lo Stato prussiano, ma non di coloro che sembrano

inebriarsi e cadere in estasi all'immagine sublime dello Stato. Nonostante codeste esaltazioni e codesto dionisiaco delirio statale e governamentale, bisogna tener fermo e considerare lo Stato per quel che esso veramente è: forma elementare e angusta della vita pratica, dalla quale la vita morale esce fuori da ogni banda e trabocca, spargendosi in rivoli copiosi e fecondi; così fecondi da disfare e rifare in perpetuo la vita politica stessa e gli Stati, ossia costringerli a rinnovarsi conforme alle esigenze che essa pone⁴¹.

Finisco con una considerazione sull'attualità o inattualità di Croce che ho esposto anche in altre occasioni. Uno dei miei maestri, Pietro Piovani – riferendosi a Vico – amava dire che l'attualità di un filosofo non si misura sulla base della coerenza del suo sistema con un tempo storico diverso dal suo. Se adottassimo questo criterio dovremmo dire che ben poco della filosofia di Croce sarebbe da considerare attuale. Ma quel mio maestro diceva anche che l'attualità di un classico del pensiero si mostra nella capacità che esso ha di essere ancora interrogato e, dunque, di suggerire risposte sui grandi temi, non solo della filosofia, ma anche e soprattutto della vita, della libertà, della storicità.

Non si può certo dire che Croce non sia un filosofo sistematico. Egli ha consapevolmente delineato le linee del sistema della filosofia dello spirito, specialmente nei quattro grandi libri che egli scrisse tra il 1902 e il 1915: *l'Estetica*, la *Logica*, la *Filosofia della pratica*, la *Teoria e storia della storiografia*. E, tuttavia, sono individuabili, pur nella compattezza del sistema, alcune grandi linee di frattura, di tensione aporetica, di problematicità che mostrano, a mio avviso, che Croce ha ancora qualcosa da dirci. Uno di questi spazi aperti è rappresentato dalla riflessione etica di Croce. È in questo ambito della filosofia, più che negli altri, che diventa evidente, ad esempio, la tensione problematica tra normatività e storicità, tra la libertà come principio meta-politico e meta-storico, da un lato, e

⁴¹ Ivi, p. 188.

l'individualità storicamente condizionata della volizione individuale, dall'altro.

Vi è stato un periodo, nella cultura italiana della seconda metà del secolo XX, in cui si è individuato in Croce una sorta di dittatore assoluto del mondo culturale. Egli avrebbe provocato una chiusura e un ritardo nel confronto con le filosofie contemporanee, una incomprensione dei nuovi orientamenti delle filosofie prima esistenzialistiche e poi neo-positivistiche ed analitiche. Questo giudizio non è completamente sbagliato. Così come non è sbagliato l'altro giudizio, quello, cioè della creazione di una sorta di "scolastica" dello storicismo, basata sulla individuazione di una linea di continuità tra lo storicismo idealista di De Sanctis e Croce e lo storicismo marxista di Labriola e Gramsci. Non è questa la sede per discutere di tali giudizi che contengono solo una parte di verità e non fanno vedere la presenza di elementi problematici e di chiaroscuri che rompono una presunta tonalità monocolora. E, tuttavia, al di là di quei giudizi che, talvolta, ancora oggi vengono usati in una chiave politica e ideologica, per giustificare il passaggio ad un'epoca di trionfante liberismo economico e di entusiastico liberalismo politico, forse il "ritorno" di Croce potrebbe ancora insegnarci qualcosa. Esso potrebbe, ad esempio, ricondurci ad una visione della vita e dell'esperienza umana profondamente antimetafisica, una visione che riporta al centro la storicità e la temporalità, il realismo della politica come confronto reale di interessi, ma anche come terreno di continua verifica pratica dei principi etici.

Vi è un'immagine di Croce che può e deve essere corretta (senza cadere però nell'errore opposto di una sua beatificazione). È quella derivante da una interpretazione semplicistica e riduttiva dello storicismo, secondo la quale esso darebbe luogo alla mera giustificazione del presente costretto in un evolucionismo lineare, finalistico ed ottimistico della storia. Croce, invece, ci ha insegnato a trovare le necessarie distinzioni fra pensiero e azione, tra politica e morale, tra determinatezza dell'agire politico e dimensione metapolitica della libertà. La vera plausibile attualità di Croce risiede proprio in ciò: nel convincimento che è illusorio ogni tentativo di spezzare il legame tra esperienza umana e libertà. E si tratta, come insegnava Croce, di una libertà che sempre si rinnova, si temporalizza nel movimento mai concluso della storia. È questo il Croce della storia come religione della libertà, di una libertà intesa non come volere astratto,

raggiunta una volta per tutte, ma libertà, come contenuto e a un tempo come metodo, dell'agire dell'uomo.



Articolo presentato in Marzo 2017. Pubblicato online in luglio 2017
c 2017 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1(2017)
DOI: 10.6092 / 2532-6864 / 2017.1.21-36

GIUSEPPE GIORDANO
**LA DENUNCIA DI UN TRADIMENTO:
IL “MANIFESTO DEGLI INTELLETTUALI
ANTIFASCISTI”**

«Caro Croce, avete letto il Manifesto fascista agli intellettuali stranieri?»¹. Con queste parole Giovanni Amendola apriva una sua lettera del 20 aprile 1925, che avrebbe avviato un passaggio importante della storia della cultura italiana e dei suoi rapporti con il Fascismo. Di seguito, infatti, proseguiva: «Nessuno di noi aveva mai pensato di rivolgersi all'intellettualità internazionale per chiamarla in causa nella nostra battaglia contro il fascismo; ma oggi ho incontrato varie persone le quali pensano che, dopo l'indirizzo fascista, noi abbiamo il diritto di parlare e il dovere di rispondere. Che ne pensate voi? Sareste disposto a firmare un documento di risposta che potrebbe avere la vostra approvazione? E, in caso, vi sentirete di scriverlo voi? Abbiatemi, coi più cordiali saluti, aff.mo Giovanni Amendola».²

La risposta di Croce fu pressoché immediata: «Mio caro Amendola, ricevo la vostra. L'idea mi pare opportuna. Abbozzerò oggi stesso una risposta, che, a mio parere, dovrebbe essere breve, per non fare dell'accademia e non annoiare la gente. Ma non posso venire a Roma. Potreste voi fare subito una corsa qua? Vi farei trovare l'abbozzo e ci metteremmo d'accordo. Saluti dal vostro Benedetto Croce».³

È opportuno fare un passo indietro e ricostruire, brevemente, l'antefatto. Alla fine del marzo 1925 si era tenuto a Bologna un *Convegno per la cultura fascista*, che avrebbe dovuto avviare una sorta di

¹ Lettera di Giovanni Amendola a Benedetto Croce del 20 aprile 1925, in B. Croce, *Terze pagine sparse. Raccolte e ordinate dall'autore*, vol. II, Laterza, Bari 1955, p. 265.

² Ivi, pp. 265-266.

³ Lettera di Benedetto Croce a Giovanni Amendola del 21 aprile 1925, in B. Croce, *Terze pagine sparse*, cit., p. 266.

“intellettualizzazione” del movimento fascista, fornendolo di un contenuto di tipo dottrinale. L’operazione era diretta da Giovanni Gentile ed avrebbe, in questa fase iniziale, avuto come esito la pubblicazione di un *Manifesto degli intellettuali fascisti agli intellettuali di tutte le nazioni*.⁴ Tale *Manifesto* sarebbe poi stato divulgato nella data simbolica del 21 aprile 1925, “Natale di Roma”.⁵

È interessante notare l’uso del termine “intellettuale”, che prima del *Manifesto* era spesso stato utilizzato in senso ironico, quasi a sottolineare il distacco di un ceto dalla realtà concreta.⁶ Giovanni Belardelli, riferendosi al discorso tenuto da Gentile al Convegno bolognese, che voleva «lasciarsi definitivamente alle spalle la vecchia figura del “letterato italiano”, il raffinato uomo di cultura tutto rinchiuso nei suoi studi e privo di vero interesse per il mondo circostante»;⁷ Belardelli, dicevo, ritiene che quella che si stava attuando era una svolta fondamentale nella posizione del fascismo di fronte agli intellettuali: «Con la proposta di un modello di intellettuale attivamente impegnato nella politica e nella costruzione della “nuova Italia” nata dalla guerra e dalla vittoria di Mussolini, Gentile non negava l’anti-intellettualismo che [...] attraversava un po’ tutto il fascismo. Piuttosto, lo indirizzava contro i “letterati e filosofi” che pullulavano, a suo avviso, “nell’antifascismo come pullularono sempre nella vecchia Italia contro cui il fascismo è insorto”». ⁸

È proprio sul ruolo dell’intellettuale che si giocherà la partita; su questo e su modi diversi, radicalmente diversi, di concepire lo Stato, l’individuo, i rapporti sociali; modi che sono frutto diretto delle visioni filosofiche dei due grandi contendenti in campo in questa vicenda, Giovanni Gentile e Benedetto Croce.

L’aspetto del *Manifesto degli intellettuali fascisti* che aveva colpito Amendola – aspetto che aveva sottolineato come motivazione della

⁴ Per un resoconto quasi cronachistico, ma non privo di considerazioni interessanti, di tutta la vicenda della primavera del 1925 rinvio a E. R. Papa, *Storia di due manifesti. Il fascismo e la cultura italiana*, Feltrinelli, Milano 1958.

⁵ Il testo del *Manifesto degli intellettuali fascisti agli intellettuali di tutte le nazioni* si può leggere in E. R. Papa, *Storia di due manifesti*, cit., pp. 59-69.

⁶ Cfr. G. Belardelli, *Il Ventennio degli intellettuali. Cultura, politica, ideologia nell’Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 11. Si veda anche G. Turi, *Lo Stato educatore. Politica e intellettuali nell’Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 2002, in particolare il primo capitolo, dal titolo “Nascita e metamorfosi dell’intellettuale”.

⁷ G. Belardelli, *Il Ventennio degli intellettuali*, cit., p. 11.

⁸ *Ibidem*.

necessità di una risposta - era stato l'appello agli stranieri che chiudeva il testo: «Gli intellettuali italiani aderenti a Fascismo convenuti a Bologna per la prima volta a congresso (29-30 marzo) hanno voluto formulare questi concetti e ne vogliono rendere testimonianza a quanti, in Italia e fuori d'Italia, desiderino rendersi conto della dottrina e dell'azione del P.N.F.».⁹

Questa era stata la molla che avrebbe avviato la reazione; è però tutto il testo a presentare delle tesi che stridono con una visione liberal-democratica e parlamentarista dello Stato, quale era quella che aveva guidato l'Italia nella sua storia unitaria. Innanzitutto, il fascismo veniva presentato come un movimento, in origine, politico e morale¹⁰ e «di qui il carattere religioso del Fascismo».¹¹ L'affermazione del nuovo movimento passava dalla critica dello stato liberale, definito sì liberale, «ma del liberalismo agnostico e abdicatorio, che non conosce se non la libertà esteriore»;¹² l'accusa è quella di essere uno «Stato che è liberale perché si ritiene estraneo alla coscienza del libero cittadino»¹³, Stato contrapposto meccanicamente all'agire degli individui. Oltretutto, lo Stato liberale risorgimentale sarebbe nato ad opera di una ristretta minoranza e non sulla spinta di un popolo intero.¹⁴ In tale prospettiva – recita il *Manifesto* – il fascismo «intende piuttosto rompere la crosta che il vecchio ordinamento

⁹ *Manifesto degli intellettuali fascisti*, in E. R. Papa, *Storia di due manifesti*, cit., p. 69. Gli stranieri venivano chiamati in causa in un altro passaggio del *Manifesto*, laddove, implicitamente, si giustifica la necessità dell'appello, perché soltanto chi è venuto direttamente in Italia può rendersi conto davvero di che cosa sia il Fascismo: «Ma gli stranieri, che sono venuti in Italia, sorpassando quella cerchia di fuoco creata intorno all'Italia fascista dai tiri di interdizione con cui una feroce propaganda cartacea e verbale, interna ed esterna, di italiani e non italiani, ha cercato di isolare l'Italia fascista, calunniandola come un paese caduto in mano all'arbitrio più violento e più cinico, negatore di ogni civile libertà legale e garanzia di giustizia; gli stranieri che hanno potuto vedere coi propri occhi questa Italia, e udire coi propri orecchi i nuovi italiani e vivere la loro vita materiale e morale, hanno cominciato dall'invidiare l'ordine pubblico oggi regnante in Italia, poi si sono interessati allo spirito che si sforza ogni giorno più d'impossessarsi di questa macchina così ben ordinata e han cominciato a sentire che qui batte un cuore pieno d'umanità, quantunque scosso da un'exasperante passione patriottica; giacché la Patria del Fascista è pure la Patria che vive e vibra nel petto di ogni uomo civile, quella Patria cui il sentimento dappertutto si è riscosso nella tragedia della guerra e vigila, in ogni paese, e deve vigilare a guardia di interessi sacri, anche dopo la guerra; anzi per effetto della guerra, che nessuno più crede l'ultima» (ivi, p. 64).

¹⁰ Cfr. ivi, p. 60.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 61.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. *ibidem*.

politico aveva creato, attraverso l'apparenza fallace del vecchio liberalismo democratico intorno all'effettiva attività individuale del cittadino, mediante l'atomismo del suffragio universale polverizzatore degli interessi reali, onde ogni individuo è portato a sentirsi impegnato nel sistema delle forze economiche. Quell'ordinamento dava il popolo in mano ai politicanti di professione dominati dalla coalizione sempre più potente di interessi particolaristici e perciò antitetici all'interesse comune della Nazione».¹⁵

L'opposizione al fascismo sarebbe dunque stata costituita «dai detriti del vecchio politicantismo italiano»¹⁶, che non vogliono accettare una nuova concezione dello Stato «come organizzazione di tutte le attività individuali, nel loro ordine organico e concreto»¹⁷. Quello che alla fine il *Manifesto* propugnava era un nuovo modo di concepire lo Stato, il rapporto fra Stato e individui (che non può avere mediazioni, caso mai un'identificazione totale), che passa appunto da uno Stato organizzatore e coordinatore di tutte le attività, anche quelle di tipo sindacale che sono volte a tutelare l'individuo¹⁸. Tutto questo non costituirebbe un arretramento, un passo indietro, «rispetto allo Stato costituzionale, anzi sviluppo, maggiore determinazione intrinseca e realizzazione del suo principio di effettiva rappresentanza popolare nel potere legislativo».¹⁹

Il Convegno di Bologna e il *Manifesto degli intellettuali fascisti* avevano lo scopo di sfatare l'incompatibilità tra fascismo e cultura.²⁰ Si era detto, all'inizio, del nuovo uso del termine "intellettuale"; proprio questa nuova accezione non negativa dà sostegno alla tesi che si stava inaugurando una battaglia per sottrarre il monopolio culturale all'antifascismo. Ha scritto

¹⁵ Ivi, pp. 65-66.

¹⁶ Ivi, p. 68.

¹⁷ Ivi, p. 66.

¹⁸ Si legge nel *Manifesto degli intellettuali fascisti*: «Il Fascismo, i cui capi, a cominciare dal supremo, hanno tutti vissuto l'esperienza socialista, intende conciliare due termini finora sembrati irriducibilmente contrari: Stato e Sindacato. Stato, come forza giuridica della Nazione nella sua unità organica e funzionale; Sindacato, come forza giuridica dell'individuo quale attività economica, che nel diritto possa avere la sua garanzia, attività quindi specificata socialmente e appartenente ad una categoria sociale» (*ibidem*).

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Su ciò si veda G. Belardelli, *Il Ventennio degli intellettuali*, cit., p. 10. Anche Papa osserva che «al convegno bolognese, nacque l'idea del *Manifesto degli intellettuali fascisti*, concepito come un primo tentativo chiarificatore, atto a liberare il terreno da "un pericoloso luogo comune: l'antitesi fra fascismo e cultura"» (E. R. Papa, *Storia di due manifesti*, cit., p. 57). Su queste tematiche si può vedere anche E. R. Papa, *Fascismo e cultura. Il prefascismo* [1974], Marsilio, Venezia 1978³.

Gabriele Turi: «Nel Manifesto degli intellettuali fascisti che uscì da quel congresso l'uso positivo del termine si giustificava con la volontà di dissolvere di fronte al mondo intero il “luogo comune” dell'antitesi tra cultura e fascismo»²¹.

Probabilmente Gentile era convinto che il *Manifesto* non avrebbe suscitato reazioni. Così non fu; e il filosofo siciliano se ne stupì e soffrì del grande numero delle adesioni al contro-manifesto²², al punto che certe iniziative successive assunte su sua ispirazione – come la richiesta di giuramento di fedeltà al fascismo ai professori universitari – potrebbero avere una radice proprio nella delusione per la reazione al *Manifesto degli intellettuali fascisti*.²³ Quello che colpì maggiormente fu che la reazione venisse capitanata dal suo antico amico, Benedetto Croce. In pratica, «benché i rapporti epistolari tra i due si fossero interrotti nell'ottobre del 1924, parallelamente all'evoluzione della posizione crociana nei confronti del fascismo, probabilmente Gentile non si aspettava che Croce compisse un atto di così dura opposizione al regime e a lui stesso».²⁴

²¹ G. Turi, *Lo Stato educatore*, cit., p. 23.

²² Per un elenco dei firmatari del contro-manifesto si veda E. E. Papa, *Storia di due manifesti*, cit., pp. 97-101.

²³ Rosella Faraone ha ricordato come, secondo Gaetano De Sanctis, «l'intenzione di Gentile era quella di annullare il valore del famoso Manifesto Croce, al quale tanti intellettuali avevano aderito. Secondo Gentile, il giuramento avrebbe offerto a tanti il modo per ritirare, senza esplicita dichiarazione, la firma a quel manifesto che evidentemente su di lui pesava ancora come un macigno» (R. Faraone, *Giovanni Gentile e la “questione ebraica”*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, p. 123. Si veda anche G. De Sanctis, *Ricordi della mia vita*, a cura di S. Accame, Le Monnier, Firenze 1970, pp. 143 e ss.). Sulla stessa linea interpretativa circa le motivazioni di Gentile a favore di un giuramento dei professori universitari si colloca G. Turi, *Lo Stato educatore*, cit., p. 61. Belardelli sostiene anche lui che «è possibile che collegando quei tre elementi – le critiche del fascismo intransigente, l'“antimanifesto”, il giuramento – Gentile lasciasse trapelare anche un sentimento di rivalsa nei confronti dello schieramento che nel 1925 lo aveva pubblicamente avversato» (G. Belardelli, *Il Ventennio degli intellettuali*, cit., p. 33).

²⁴ G. Belardelli, *Il Ventennio degli intellettuali*, cit., p. 10. Il palesarsi della “separazione” intellettuale prima ancora che amicale fra Croce e Gentile risale certamente al 1913, quando Croce intervenne in una polemica filosofica che stava nascendo (principali attori gli allievi di Gentile) con un saggio dall'emblematico titolo *Una discussione fra filosofi amici* (ora in B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie seconda, Laterza, Bari 1950⁴). Le radici della polemica erano antiche e “originarie” (ma su ciò si veda, tra gli altri, G. Cotroneo, *Il pomo della discordia: “la distinzione”*, in *Croce e Gentile. La polemica sull'idealismo*, a cura di P. Di Giovanni, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 81-107), ma fu il periodo tra il 1924 e la primavera del 1925 ad essere fatale al legame fra i due filosofi. Ha scritto di recente Gennaro Sasso che «il sodalizio intellettuale che Croce e Gentile avevano stretto nel tempo, non resse alla prova della crisi, politica prima che filosofica, che giunse a maturazione

Ma Croce era tornato in campo. La lettera di Amendola aveva fatto ritrovare a Croce sé stesso, con l'invito a contrapporsi a un avversario di alto livello (anche, se non soprattutto, culturale)²⁵. Dalla accettazione di redigere una risposta al manifesto fascista all'effettiva redazione passano pochissimi giorni. I *Taccuini di lavoro* del filosofo recano annotazioni, consuetamente stringate, sugli avvenimenti correlati alla stesura del contro-manifesto.²⁶ Il 21 aprile si possono leggere le seguenti parole: «Ho speso la giornata a pensare e scrivere (tra molte interruzioni) una risposta, che mi è stata chiesta da amici, al manifesto degli intellettuali fascisti».²⁷ Il 24 aprile ecco che cosa annota il filosofo: «È venuto da me l'Amendola, al quale ho consegnato la risposta al manifesto degli intellettuali fascisti».²⁸ In quattro giorni tutto è fatto.²⁹

nell'ottobre del 1924 e [...] in coloro che all'uno, all'altro o a entrambi erano legati, provocò sconcerto e preoccupazione. Per una parte notevole, non maggioritaria ma notevole, della cultura italiana, l'amicizia e la collaborazione intellettuale di Croce e di Gentile avevano costituito un importante punto di riferimento, qualcosa non soltanto di unico nella storia degli intellettuali italiani, ma anche, si direbbe, di protettivo persino per coloro che lo spirito dell'emulazione avesse condotto alla polemica e al dissenso dai maestri. Con la fine di quella esperienza comune, era come se di colpo il paesaggio culturale italiano avesse mutato d'aspetto e, da quel momento in poi, orientarvisi fosse più difficile e faticoso» (G. Sasso, *Introduzione*, in B. Croce – G. Gentile, *Carteggio, I, 1896-1900*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Aragno, Torino 2014, p. XI). La congiuntura politica fu l'accelerante di una combustione che, forse, avrebbe potuto non portare a una vera e propria conflagrazione. Anzi, se Croce e Gentile avessero fatto fronte comune in politica, la frattura fra i due avrebbe potuto non essere definitiva. Seguiamo ancora Sasso: «Soltanto la politica, non sembri paradossale, avrebbe, se li avesse trovati concordi sullo stesso fronte, potuto rimediare al *vulnus* che all'uno e all'altro era stato inferto dal dissenso filosofico. Ma invece che unirli, la politica contribuì a dividerli in modo netto e definitivo, collocandoli ai vertici di due schieramenti opposti; e il dissenso filosofico che, a mio parere, sarebbe bastato da solo a determinare una crisi irreparabile, costituì l'occasione perché, al momento opportuno, questa si producesse determinandosi nella sua naturale conseguenza» (ivi, p. XXX).

²⁵ Questa considerazione di Eugenio Garin (cfr. *Cronache di filosofia italiana 1900-1960* [1955; 1962], Laterza, Roma-Bari 1997) è riproposta anche da E. R. Papa, *Storia di due manifesti*, cit., p. 89.

²⁶ Sull'eco del Manifesto antifascista nei *Taccuini di lavoro* di Croce, si veda G. Sasso, *Per invigilare me stesso. I taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 98.

²⁷ B. Croce, *Taccuini di lavoro*, II, 1917-1926, Arte Tipografica, Napoli 1987, p. 416.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Gli ulteriori riferimenti che si possono trovare nei *Taccuini* alla risposta al *Manifesto degli intellettuali fascisti* sono inerenti la raccolta delle firme di adesione. Il 30 aprile Croce scrive: «Nuove distrazioni per quel tale manifesto, firme da raccogliere, disposizioni per la pubblicazione, ecc.». E l'1 maggio annota: «Perso tempo per trasmettere adesioni che mi pervengono pel manifesto da me scritto, e che oggi è stato pubblicato» (ivi, p. 417).

La protesta contro il “Manifesto degli intellettuali fascisti” apparve nel numero dell’1 maggio de “Il Mondo”. Potrebbe apparire, *prima facie*, poco “filosofica”. E questa impressione è suffragata dal suo essere una reazione, dal suo nascere per contrapporsi al Manifesto del 21 aprile, testo quest’ultimo che «non offre certo, a considerarlo, quella impalcatura teorica che nelle aspirazioni del suo autore, avrebbe dovuto definire nelle sue grandi linee una dottrina del fascismo». ³⁰ Croce lo stroncava subito definendolo «un imparaticcio scolastico, nel quale in ogni punto si notano confusioni dottrinali e mal filati raziocini». ³¹

Il primo punto di critica è legato direttamente all’argomento di Amendola nel sollecitare l’intervento di Croce: il rivolgersi agli stranieri. L’inizio del Contro-manifesto evidenzia proprio questo punto: «Gli intellettuali fascistici, riunitisi in congresso a Bologna, hanno indirizzato un manifesto agl’intellettuali di tutte le nazioni per spiegare e difendere innanzi ad essi la politica del partito fascista». ³² La tesi di Croce era che fosse un grave errore sottoporre le vicende del proprio paese al vaglio di cittadini di altre nazioni, che guardano a tali vicende soltanto dal loro peculiare e specifico punto di vista. Sostiene infatti il Manifesto antifascista che «non è nemmeno, quello degli intellettuali fascistici, un atto che risplenda di molto delicato sentire verso la Patria, i cui travagli non è lecito sottoporre al giudizio degli stranieri, incuranti (come, del resto, è naturale) di guardarli fuori dei diversi e particolari interessi politici delle proprie nazioni». ³³

Errore grave, dunque, rivolgersi agli stranieri. Ma errore altrettanto significativo è invocare presunti tratti “religiosi” del fascismo, così da fare apparire la lotta per l’affermazione del fascismo quasi una guerra di religione. ³⁴ Una guerra, questa, condotta, come abbiamo avuto modo di

³⁰ E. R. Papa, *Storia di due manifesti*, cit., p. 69.

³¹ B. Croce, *La protesta contro il “Manifesto degli intellettuali fascisti”*, in B. Croce, *La religione della libertà. Antologia degli scritti politici* [1985], a cura di G. Cotroneo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 223. Il testo del Manifesto-Croce si trova anche in E. R. Papa, *Storia di due manifesti*, cit., pp. 92-97.

³² Ivi, p. 222.

³³ Ivi, p. 223.

³⁴ Croce parla di abuso della parola “religione” nel manifesto gentiliano: «a senso dei signori intellettuali fascistici, noi ora in Italia saremmo allietati da una guerra di religione, dalle gesta di un nuovo evangelo e di un nuovo apostolato contro una vecchia superstizione, che rilutta alla morte, la quale le sta sopra e alla quale dovrà pure acconciarsi; e ne recano a prova l’odio e il rancore che ardono, ora come non mai, tra italiani e italiani» (ivi, pp. 223-224).

vedere, contro lo Stato liberale, anzi contro il liberalismo *tout court*. Nello stesso 1925, in altro luogo, Croce aveva segnalato che «socialismo e reazionarismo (o nazionalismo o “fascismo”) si sono rivolti entrambi, come a un nemico comune, contro il liberalismo». ³⁵ Nel Manifesto fascista l'attacco era diretto, ma la replica di Croce altrettanto diretta. Contro l'argomento “guerra di religione”, il contro-manifesto affermava perentoriamente: «Per questa caotica e inafferrabile “religione” noi non ci sentiamo, dunque, di abbandonare la nostra vecchia fede: la fede che da due secoli e mezzo è stata l'anima dell'Italia che risorgeva, dell'Italia moderna; quella fede che si compone di amore alla verità, di aspirazione alla giustizia, di generoso senso umano e civile, di zelo per l'educazione intellettuale e morale, di sollecitudine per la libertà, forza e garanzia di ogni avanzamento». ³⁶

Non si può abbandonare una tradizione per abbracciare una «escogitazione artificiosa e astratta». ³⁷ Anche se quella tradizione, la tradizione liberale, fu opera di pochi, di una minoranza – come accusava il manifesto fascista – , questo non fu mai motivo per mantenere ristretto il potere e per non allargare la libertà: «I liberali di tal cosa non si compiacquero mai, e si studiarono a tutto potere di venire chiamando sempre maggior numero d'italiani alla vita pubblica; e in questo fu la precipua origine anche di qualcuno dei più disputati loro atti, come la largizione del suffragio universale». ³⁸ All'allargamento della libertà non ci si rassegna: «Anche oggi, né quell'asserita indifferenza e inerzia, né gli impedimenti che si frappongono alla libertà, ci inducono a disperare o a rassegnarci». ³⁹

La polemica è dunque anche con l'idea di uno Stato totalizzante, capace di inglobare l'individuo e organizzare tutte le strutture socio-

³⁵ B. Croce, *Liberalismo* [1925], in B. Croce, *La religione della libertà*, cit., p. 217. Su cui si veda G. Cotroneo, *Una teoria filosofica della libertà*, in B. Croce, *La religione della libertà*, cit., p. 59.

³⁶ B. Croce, *La protesta contro il “Manifesto degli intellettuali fascisti”*, cit., p. 224.

³⁷ «La nostra fede» - argomenta Croce - «non è un'escogitazione artificiosa e astratta o un invasamento di cervello, cagionato da mal certe o mal comprese teorie; ma è il possesso di una tradizione, diventata disposizione del sentimento, conformazione mentale e morale» (ivi, pp. 224-225).

³⁸ Ivi, p. 225.

³⁹ *Ibidem*.

politiche.⁴⁰ In una cornice più “sostanziosa”, Croce aveva scritto che «lo “Stato nazionale”, che esso [il fascismo] si vanta di aver sostituito allo “Stato liberale”, non è altro che lo Stato liberale stesso, governato e talvolta violentato da un partito politico».⁴¹ Nel contro-manifesto, questo pensiero si mostrava nella critica di quei passaggi del manifesto fascista «dove, con facile riscaldamento retorico, si celebra la doverosa sottomissione degli individui al Tutto, quasi che sia in questione ciò, e non invece la capacità delle forme autoritarie a garantire il più efficace elevamento morale».⁴²

La polemica contro lo statalismo fascista introduce quello che è il tema centrale del contro-manifesto. Nelle aggiunte del 1934 al *Contributo alla critica di me stesso*, Croce ricordava (e lamentava) il “tradimento degli intellettuali” tipico del dopoguerra e consolidatosi già nei primi anni del fascismo, per cui, facendo violenza alla realtà dei fatti, si disprezzavano tutti i prodotti artistici e culturali del “nemico”. Scriveva: «Per questa parte certamente non sbagliavo, come è comprovato da quanto è accaduto dopo la guerra e tutt’ora è in atto e prende forma persino costituzionale nei cosiddetti “stati totalitari”, cioè nell’asservimento dell’arte, del pensiero, della religione, del costume alla politica, la quale poi, in questa spasmodica sua prepotenza, ben lungi da potenziarsi, perde la sua ragione di vita e la sua forza. E fin da allora io accusavo quella, che fu poi chiamata con formula che ha avuto fortuna, la *trahison des clercs*».⁴³

Il riferimento finale è al ben noto testo del 1927 di Julien Benda, appunto *La trahison des clercs*.⁴⁴ E proprio un “tradimento dei chierici” è stato quello che ha rimesso in campo, con tutta la sua forza intellettuale e morale, Benedetto Croce. Ma prima di tutto è importante sottolineare che

⁴⁰ Per una disamina delle critiche di Croce allo “Stato etico” si possono vedere i capitoli “Lo stato etico”, “Lo stato e l’etica” e “Hegel – Lo stato etico” in *Etica e politica* (Laterza, Roma-Bari 1981, rispettivamente pp. 145-148, 183-188, 213-216) dove il filosofo mostra, ad esempio, in che senso uno stato, che rimane «forma elementare e angusta della vita pratica» (p. 188), può avere connotati etici, trasfigurando il significato consueto di Stato (cfr. p. 186); ed evidenziando poi l’ “errore” di Hegel, su cui si è costruita l’idea di stato di molte visioni totalitarie.

⁴¹ B. Croce, *Liberalismo*, cit., p. 221.

⁴² B. Croce, *La protesta contro il “Manifesto degli intellettuali fascisti”*, cit., p. 223.

⁴³ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso* [1915; 1934; 1941; 1950], a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989, p. 83.

⁴⁴ Cfr. J. Benda, *Il tradimento dei chierici* [1927], trad. di S. Terani Menzella [1976], prefazione di D. Cadeddu, Einaudi, Torino 2012.

Croce ha un'idea dell'intellettuale molto distante dal vituperato "letterato" a cui Gentile contrapponeva il nuovo intellettuale. In una prospettiva liberale, di distinzione di ambiti e ruoli, il filosofo napoletano aveva colto il ruolo civile dell'intellettuale, che non può essere avulso dal proprio tempo. Già in *Teoria e storia della storiografia* aveva polemizzato contro il "filosofo puro", asceticamente isolato dal mondo.⁴⁵ Nel 1922, in un saggio dal titolo *Troppa filosofia*, aveva scritto: «La figura rappresentativa dell'attività mentale non può essere più ormai quella del filosofo, ma l'altra dello storico o del critico che si chiami, o, se piace dir così, non più del filosofo astratto, ma del filosofo concreto». E qualche pagina dopo, aveva aggiunto: «Ed ecco anche perché ho detto che bisogna cangiare la tradizionale figura del filosofo che sia solo e puro filosofo, e ridurla a quella del critico e dello storico e dello scienziato e, insomma, dell'uomo variamente operoso, che alla filosofia si volge solo per necessità intrinseca al suo proprio processo mentale e pratico e, soddisfatta quella necessità, riprende la sua varia opera di uomo. [...] Puri filosofi, astratti filosofi, perpetui filosofi, cultori assidui della filosofia, inesauribili dissertatori e trattatisti possono essere solo i "professori" di filosofia; i quali sono pagati per ciò e, com'è di ragione, non vogliono far niente più di quello per cui sono pagati».⁴⁶

L'intellettuale è, dunque, un lettore/attore del proprio tempo; ma con connotati ben precisi che lo legano al suo operare specifico di conoscenza, che ha come unico valore la "verità"⁴⁷. L'intellettuale fascista si connota come al servizio di un'idea politica, di una parte. È questa l'accusa che Croce lanciava dal contro-manifesto, quando scriveva queste parole: «E, veramente, gl'intellettuali, ossia i cultori della scienza e dell'arte, se, come cittadini, esercitano il loro diritto e adempiono il loro dovere con l'ascriversi a un partito e fedelmente servirlo, come intellettuali hanno il solo dovere di attendere, con l'opera dell'indagine e della critica, e con le creazioni dell'arte, a innalzare parimenti tutti gli uomini e tutti i partiti a più alta sfera

⁴⁵ Cfr. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* [1917], a cura e con una nota di G. Galasso, Adelphi, Milano 2001, p. 176.

⁴⁶ B. Croce, *Troppa filosofia* [1922], in B. Croce, *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, a cura di M. A. Frangipani, Bibliopolis, Napoli 1993, pp. 230 e 233.

⁴⁷ Ovviamente, per Croce si tratta della "verità" di un giudizio che è sempre *storico*. Su questi temi, l'opera di riferimento è ovviamente la *Logica come scienza del concetto puro* del 1909 (Laterza, Roma-Bari 1981).

spirituale, affinché, con effetti sempre più benefici, combattano le lotte necessarie».⁴⁸

Il ruolo degli intellettuali *qua talis* non è abbracciare una fede politica;⁴⁹ Julian Benda sosteneva che «il chierico [...] sembra venir meno alla sua funzione scendendo sulla pubblica piazza solo se vi scende [...] per farvi trionfare una passione realistica di classe, di razza o di nazione».⁵⁰ Croce nel *Manifesto degli intellettuali fascisti* vedeva proprio questo, una discesa in piazza non per difendere una “verità” di conoscenza, ma per difendere un interesse di parte, pratico. Infatti, il contro-manifesto affermava che andare oltre i confini del ruolo di intellettuale, che persegue verità di conoscenza, «contaminare politica e letteratura, politica e scienza, è un errore, che, quando poi si faccia, come in questo caso, per patrocinare deplorabili violenze e prepotenze e la soppressione della libertà di stampa, non può dirsi neppure un errore generoso».⁵¹

Ha scritto Francesco Flora, nel 1943, che «la servitù di un letterato è sempre volontaria, anche quando è passiva»⁵². Croce era senz'altro d'accordo con questa affermazione; e ciò è apparso chiaro dal riferimento alle note autobiografiche del 1934, in cui emergeva la grave colpa di «trattare la verità come cosa pratica da riferire ai bisogni e sottomettere ai criteri dell'utile e del comodo».⁵³ L'opposizione al manifesto fascista si gioca fundamentalmente sul ruolo dell'intellettuale; il senso del discorso di Croce – secondo un suo recente biografo – è «che una cosa è essere filosofi e artisti e ricercatori, e in quanto tali servire arte e scienza senza asservirle al potere, e altra cosa è essere cittadini che hanno il diritto di iscriversi in nome proprio al partito che vogliono ed essergli loro fedeli».⁵⁴ Croce – e in questo è in buona compagnia; in compagnia dei Max Weber, dei Julian Benda – vede nel farsi dell'intellettuale organico al potere uno dei più deleteri effetti delle ideologie politiche novecentesche. I passaggi del

⁴⁸ B. Croce, *La protesta contro il “Manifesto degli intellettuali fascisti”*, cit., p. 223.

⁴⁹ Oltre il già citato saggio di Benda, sul ruolo degli intellettuali si può vedere anche M. Weber, *La scienza come professione* [1919], introduzione, traduzione, note e apparati di P. Volontà, Rusconi, Milano 1997.

⁵⁰ J. Benda, *Il tradimento dei chierici*, cit., p. 106.

⁵¹ B. Croce, *La protesta contro il “Manifesto degli intellettuali fascisti”*, cit., p. 223.

⁵² F. Flora, *Dignità dello scrittore*, in E. R. Papa, *Storia di due manifesti*, cit., p. VII.

⁵³ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 82.

⁵⁴ G. Desiderio, *Vita intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, Liberilibri, Macerata 2014, pp. 128-129.

Manifesto degli antifascisti come quelli delle aggiunte del 1934 al *Contributo alla critica di me stesso* mettono in chiaro come per Croce questa fosse – è Giancristiano Desiderio a osservarlo – «l’idea più nefasta del Novecento: l’asservimento del pensiero al potere o la tracotante illusione di tenere insieme in una sola idea tramutata in ideologia, la verità e il potere».⁵⁵

Perché il “tradimento degli intellettuali” è il punto centrale su cui si impernia il contro-manifesto crociano? Il perché è consequenziale alla polemica in difesa del liberalismo. L’intellettuale che si identifica con lo Stato tradisce il liberalismo, che solo esprime un bisogno fondamentale: «Quello della necessità di lasciare, quanto più è possibile, libero giuoco alle forze spontanee e inventive degli individui e dei gruppi sociali, perché solo da queste forze si può aspettare il progresso mentale, morale ed economico, e solo nel libero giuoco si disegna il cammino che la storia deve percorrere».⁵⁶ In questa prospettiva, contro il manifesto fascista, «il manifesto di risposta redatto da Croce qualificava gli “intellettuali” come “i cultori della scienza e dell’arte”, distinguendoli ancora una volta dai “cittadini” per non contaminare politica e cultura».⁵⁷

Quella di Croce – va sempre ricordato – fu una reazione, quasi spontanea, che non richiese particolare sforzo a chi portava dentro di sé lucidamente la ribellione verso i nemici della libertà⁵⁸. Il *Contro-manifesto* costituì non soltanto la presa di posizione dell’intellettuale liberale Croce contro il fascismo, ma si connotò come la “comunicazione pubblica” della rottura con Gentile⁵⁹. Si potrebbe dire che fu l’emersione della parte sommersa di un *iceberg*, un processo che arrivava quasi naturalmente al suo sbocco. Molti anni dopo – nel 1948 – Croce ricordava di non essere stato il redattore o il promotore di un manifesto di intellettuali. Piuttosto, diceva, «confutai un “Manifesto degli intellettuali fascisti”». E poche righe dopo

⁵⁵ Ivi, p. 151.

⁵⁶ B. Croce, *Liberalismo*, cit., p. 218.

⁵⁷ G. Turi, *Lo Stato educatore*, cit., p. 23.

⁵⁸ Sulla storia della nascita del Manifesto-Croce, ma soprattutto sull’atteggiamento di ironica “superiorità” di Croce – dettato dalla sua certa fede nella *libertà* - nei confronti di coloro che, nel corso degli anni successivi al 1925, rinnegarono l’adesione data al manifesto si veda F. Nicolini, *Benedetto Croce*, UTET, Torino 1962, pp. 352-353.

⁵⁹ Sugli effetti che questa rottura pubblica ebbe, ad esempio, per Laterza, editore di Croce (ma anche di Gentile), si veda D. Coli, *Il filosofo, i libri, gli editori. Croce, Laterza e la cultura europea*, Editoriale Scientifica, Napoli 2002, pp. 96-96.

aggiungeva, riguardo al contro-manifesto: «Era, dunque, quella una dichiarazione politica, di uomini raccolti in una stessa fede politica; e, se fra essi abbondavano gli uomini di cultura, ciò veniva dal fatto che i partiti liberali sono sempre ricchi di gente colta».⁶⁰

Croce ci tiene, dunque, a chiarire di non essere caduto nell'errore dei cosiddetti intellettuali fascisti: non è da intellettuali che i firmatari del contro-manifesto sono intervenuti.⁶¹ Il *Manifesto degli intellettuali antifascisti* non è che uno degli elementi che ci fanno capire quanto importante fu il ruolo del filosofo napoletano nella lotta contro il fascismo, accanto a tutta la sua opera culturale, filosofica, pubblicistica. Croce ricordava con sobrietà, nel 1934, il suo agire in quegli anni: «Da parte mia, scrissi il *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, che fu pubblicato il 1° maggio 1925 e raccolse parecchie centinaia di firme; feci quanto ancora si poteva fare nelle ultime manifestazioni dei partiti e del parlamento, nei consigli e nei congressi del partito liberale (al quale mi iscrissi e che fu poi disciolto), nella stampa ancora semilibera per qualche tempo, e nel Senato, dove votai contro le leggi che sopprimevano la libertà di associazione e di stampa, contro quelle del tribunale speciale e della pena di morte e le altre simili, contro la cosiddetta riforma elettorale che distruggeva l'elettorato, e, infine, pronunziai l'unico discorso che si udì nel parlamento italiano di critica alla conciliazione e al concordato con la chiesa di Roma».⁶²

Quella di Croce fu la reazione dell'intellettuale liberale – ma anche di tutto un ceto⁶³ – che crede nelle distinzioni, prima fra tutte quella fra società civile e Stato, fra intellettuali e potere. La “lezione” di Croce, riconosciuta

⁶⁰ B. Croce, *Gli intellettuali e il “Manifesto” del 1925*. in B. Croce, *Nuove pagine sparse*, vol. I: Vita – Pensiero – Letteratura, seconda edizione ordinata dall'autore, Laterza, Bari 1966, pp. 428-429. Del resto, Croce aveva sostenuto che «il liberalismo è il partito della cultura» (B. Croce, *Liberalismo*, cit., p. 219).

⁶¹ A ribadire ciò, nello stesso intervento del 1948 scriveva: «Fu detto anche allora che chiamare a concorso gli intellettuali nelle faccende politiche è qualcosa di così deplorabile come sarebbe il pensiero di un marito che facesse intervenire in una questione di suo interesse, basso o alto che sia, economico, politico o morale, la bella, manierosa e virtuosa sua moglie, assegnandole il compito di infiammare i tiepidi e di convertire o infrenare gli oppositori» (ivi, p. 429).

⁶² B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., pp. 88-89.

⁶³ Fra i firmatari del Manifesto-Croce, Enrico Maria Fusco ricorda che tale manifesto «non fu la presa di posizione di un uomo rappresentativo della cultura italiana, ma affermazione aperta di resistenza a un potere tirannico, a cui erano invitati tutti gli intellettuali italiani» (in E. R. Papa, *Storia di due manifesti*, cit., p. 112).

valida nei contenuti,⁶⁴ forse non è stata altrettanto riconosciuta metodologicamente, cioè comprendendo la dimensione metodologica del suo liberalismo, il porsi di tale liberalismo in una prospettiva “metapolitica”. La nostra storia ha dimenticato il senso profondo del *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, senso che appare nella polemica contro lo snaturamento del ruolo dell’intellettuale nel suo asservimento a una parte politica; lo ha dimenticato facendo sì che l’Italia diventasse senz’altro un paese democratico, ma molto poco liberale. Forse a questa rimozione dobbiamo gli esiti di una politica che oggi sembra non soddisfare nessuno; forse riprendere la lezione crociana (e liberale) della necessità di distinguere ambiti e compiti potrebbe indicare oggi strade nuove da seguire. Ma se anche tutto questo non fosse possibile o praticabile, vale comunque la pena riandare a quei fatidici giorni della primavera del 1925 per ricordare che, “volontà se non vuole non s’ammorza”, che una resistenza a chi vuole togliere spazi di libertà può sempre essere opposta, naturalmente nei modi e nei toni di cui ognuno è capace.



Articolo presentato in Marzo 2017. Pubblicato online in luglio 2017
c 2017 dall’Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1(2017)
DOI: 10.6092 / 2532-6864 / 2017.1.37-50

⁶⁴ Ma negli anni Settanta del Novecento, ad esempio, si è tentato di nascondere il valore del *Manifesto degli intellettuali antifascisti*. Cfr. E. R. Papa, *Fascismo e cultura*, cit., pp. 226-227.

BRIAN P. COPENHAVER
CROCE AND DEWEY

When Benedetto Croce died in 1952, within six months of John Dewey, the two thinkers had lived long and remarkable lives, earning reputations for civic achievement that few philosophers have ever matched. In two domains – progressive politics and public education – their success had similar motives and the same reach, if we allow for their different historical circumstances. Also, in the smaller world of philosophy, both were wayward children of Hegel. Of philosophers from Italy and the United States in modern times, if any two were fated for convergence, that pair would seem to be Dewey and Croce. Sadly, instead of convergence, their lot was conflict – trivial and unworthy of them both.

The habitual deafness of Anglophone philosophers to their Italian colleagues was part of the problem. Another part was the divergence in philosophical trajectories between those two cultures. Idealism – especially Croce’s idealism – thrived in Italy after expiring in Anglophonia. This mismatch was global. Locally and individually, Dewey’s eccentric career created other difficulties. In his creative period, after renouncing idealism, he philosophized in a way that was anomalous in its native setting, less intelligible to Americans than Croce’s reformed idealism was to Italians. For Italians alert to Dewey as a voice of pragmatism – a movement admired in Italy for its energy even by critics – the confusion was fatal, while for Americans it was merely bewildering.¹

¹ In Guyer (2014), 3.105, the third volume of an authoritative history of aesthetics, Croce enters as an expatriate: “in spite of Croce’s indubitable centrality in the history of Italian philosophy, he will be considered here because of his enormous influence in Anglophone, especially British, aesthetics.” To be sure, Guyer’s account of Croce is a vast improvement on the attitudes described by Simoni (1952) and Roberts (1995); the latter compiles a medley of caricatures of Croce as “a romantic, an expressionist, a primitivist, and a partisan of irresponsible

Having started as a neo-Hegelian in the Anglophone style, Dewey abandoned idealism because he found it helpless against dualisms that he had once hoped to defeat with Hegel's weapons. That was the *pars destruens* of his career. The *pars construens* grew from the allure of pragmatism, as first taught to him in the classroom by Charles Peirce and as he learned it later from William James's books. But Dewey's turn to pragmatism led him away from the usual epistemic puzzles, which he tried to preempt with a holist metaphysics and psychology, grounded in an original phenomenology of experience.²

While Husserl was constructing a different phenomenology and giving it that name, Dewey had cognate but undeclared ambitions, lacking Husserl's persistence and finesse. But what Dewey produced in metaphysics sometimes has the flavor and power of Husserl's student, Heidegger, if only sometimes. For the home audience – English-speakers friendly to pragmatism as a reform of British empiricism (despised by Croce as 'sensism') – this creativity made his work difficult. The post-idealist Dewey used a vocabulary familiar to Americans: 'action,' 'experience,' 'ideas,' 'perceptions,' 'qualities,' 'relations,' 'sensations,' 'truth' and so on. But, to the native ear, he was speaking this language creatively, in utterly new and – *culpa felix* – baffling ways. When Croce heard him from abroad, the muddle could only get worse.

To gauge the originality of Dewey's thinking, *ideas* are a place to start. For him, ideas (meanings) are bio-social and behavioral. They are organic and interpersonal responses – physically grounded – to *situations*. Ideas operate to settle unsettled situations, guiding them from states of disequilibrium to equilibria that are dynamic rather than static. Humans and some other animals encounter situations directly in larger contexts of active *experience* – *interactions* with the environment that sustain all animals and shape all existence. Situations are spatio-temporal wholes integrated by *relations* among their parts, which are *events* or *transactions*.

private imagination.” For Dewey's reception in Italy, see Federici Vescovini (1961).

² Fesmire (2015) is a recent survey of Dewey's thought; Hook (2008), originally published in 1939, is a livelier account by a student and advocate – known as 'Dewey's bulldog'; Jane Dewey (1951), by Dewey's daughter, was approved by Dewey before publication.

Drifting in and out of homeostasis, situations attain, lose and recover stability. In all its components, a *reconstructed* or restabilized situation has reappropriated an individuating *quality* (like the Scotist hecceity revived by Peirce), which is otherwise indeterminate yet experienced as *meaning*: this quality marks the situation as just the unified particular that it is and shapes its teleological development. *Perception*, which is non-cognitive but active – not passive like merely receptive *sensation* – works to stabilize this unitary meaning as it develops. Perception grasps the relations – even before they are known – that tie a situation’s elements together, making purpose and meaning out of psycho- physical materials presented in the situation. Meanings properly developed are ideas, and ideas are plans for action, the aim of the planned action being to stabilize a situation as it finds closure.

Ideas and meanings are behavioral, social and objective: the observed sharing of them establishes their objectivity. But meanings are not static; they develop and have histories. Some meanings have been used in the past to reconstruct previous situations: those meanings have been habituated as tools for planning the actions that ideas aim at presently and in the future. Ideas – ideas in propositional form, strictly speaking – are true or false in virtue of such results, if they have been predicted and are publically observed. An idea is good or true or effective that underwrites a verified prediction, thus helping to resolve an unstable situation by settling an *inquiry*: again, Dewey follows Peirce, his teacher.

In hypothetical form, predictions are inferential. Predicting might then need a logic or theory of inference. But Dewey’s logic – the core of his work after turning from idealism to pragmatism – is a method and theory of scientific inquiry, meant to explain why logic bears on action, as plainly it does. Inquiry proceeds by testing predictive hypotheses against public observations. Logical proofs are a type of test, and testing is sometimes physical, using material instruments. The standards for testing are conventional yet reliable, rules given priority as habits of reasoning observed to work better than other rules as guides for confirming or disconfirming predictions.

Such rules and other logical forms are not a priori: they come from inquiry, which is the discourse, viewed operationally, that manipulates symbols as steps toward manipulating things. Logical forms (*L*) warranted by yesterday’s inquiries constrain inquiries today, using symbols instrumentally to resolve situations (unsolved problems) that need

resolution. Starting within a situation (S^Q) individuated by an otherwise indeterminate quality (Q), inquiry reveals that S^Q needs reconstruction by comparing it with past situations (S^R) already reconstructed. To move S^Q toward reconstruction, plans of action – ideas, in other words – are stated in symbols to form predictions (P^X) or hypotheses about elements of S^Q . The P^X are to be checked by observations, as those observations (refined by physical experiment) are counter-checked against the evolving P^X . In keeping with L , the P^X are converted into P^Y , P^Z and so on, which are then compared to discover which types of P work best to advance the reconstruction of S^Q . The inquiry reaches *closure* when S^Q has been reconstructed – and a problem has been solved.

Dewey's logic as scientific action, with its claims about behavioral, situational and instrumental ideas, is the basis of a philosophy of experience, the doctrine that frames his aesthetics. Inquiry reconstructs a situated experience to study its scientific meaning, for the scientist to describe and analyze. *Art* reconstructs a situated experience to show its aesthetic meaning, constituted by the *work* of art and exhibited by a physical *product* of that work: the work of art is an action, not an object, which can only be a product of art. Both types of meaning, aesthetic and scientific, flow from actions that are both mental and bodily – sensing, perceiving, thinking – and are also continuous with one another, leaving no epistemic breaches of subject from object and no ontological gaps between matter and mind, body and soul.

Dewey's organic philosophy of experience treats everything as made whole and made one by ceaseless transactions between the world and all its parts and among all the parts. Experience is the entire field of those events, encountered in situations that have their own unities and are both *mediated* and *immediate* – the latter in that one's experience of a situation is full and direct, in no way vicarious or piecemeal, the former in that the situation has temporal parts (events, transactions) that affect each other and the whole, one part leading to another and each reflecting the whole.

Most experience is nondescript most of the time, never achieving integration. Most situations dissolve in indeterminacy, their integrity disrupted by resistance to it. Some situations, however, provide not just experience but '*an* experience,' which is intense and memorable because it is unitary, bounded in time and headed for a goal or *consummation*.

Experiencing such situations may be pleasant, like hearing a symphony, or unpleasant, like having the flu. To be situations at all, these cascades of events must be integral and particular, individuated and regulated by an otherwise indeterminate quality that makes the situation just what it is – *that* situation and *an* experience.

Situations equipped with such a quality – individuating and regulative toward wholeness and purpose – are the remarkable experiences in which meanings propagate. Meanings may be scientific or may be moral but are always aesthetic in some measure. In most situations, however, the regulative quality that gives rise to meaning remains tacit: only *an* aesthetic experience makes its quality explicit as an exhibited ground of meaning. But that particular situation, in the web of all situations, also illuminates the role of some such quality in every situation, whether or not its meaning is explicitly aesthetic.

Just because they are situational, the scientific experience of inquiry and the moral experience of choice also have aesthetic character, though it usually goes unremarked. Since *an* aesthetic experience always displays the quality of its situation, giving access to it as meaning, aesthetic meaning reveals more about the philosophy of experience than science, morality and other such efforts. “Esthetic experience is experience in its integrity,” says Dewey: “to esthetic experience, then, the philosopher must go to understand what experience is.... The theory of esthetics put forth by a philosopher ... is a test of the ... [philosopher’s] system.”³

The primary aim of aesthetic theory is to clarify the experiential work of art, which is a situated process, not a thing – though things like poems on pages or paintings on walls or sonatas in music halls are products of such processes: both the product and the process are spatio-temporal. “The real work of art,” according to Dewey, “is the building up of an integral experience out of the interaction of organic and environmental conditions and energies.” Once integrated in this way, *an* experience stands out as aesthetic. But its aesthetic character does not detach it from ordinary experience. Each situation hovers between integration and disintegration in a matrix of other labile situations. All are possible contexts for meanings exhibited as aesthetic: eating a cookie (Proust); seeing a grid of streets

³ Dewey (1934), p. 274: for recent accounts of Dewey’s aesthetics, see Alexander (1987); Shusterman (2000), pp. 3-33; Guyer (2014), 3.309-34; Fesmire (2015), pp. 189-217.

(Mondrian); strolling past pictures at an exhibition (Mussorgsky) – all within the continuum of the everyday experience where only some situations present their aesthetic character.⁴

Just as Dewey finds no “chasm between ordinary and esthetic experience,” he sees “art itself as the best proof of a ... union of material and ideal.” Ruling out any body/mind or matter/spirit or nature/freedom opposition, he puts material objects alongside embodied thoughts (the only thoughts) within aesthetic situations, which get started not from “mere flux” but from the dynamic equilibria that operate even in non-living matter. Rhythms of loss and recovery of integration with the environment are more apparent in living organisms, however: plants and animals thrive on harmony and unity with the world, growing when they overcome obstacles to that unity and, when they do not prevail, finally dying.⁵

Nature throws up barriers to the unifying of situations and to embedding them in the matrix of other situations. These disruptions of harmonious experience are productive in many ways: they stimulate evolution in biology, learning in society and aesthetic activity in culture. Humans – in whom consciousness has evolved but who first encounter experience pre-cognitively – initially become conscious not of any integrated situation but of *resistances* to it, things and forces that fragment and destabilize what could otherwise be unified and stable. As moments of loss (death, in the end, so the stakes are high) and of recovery (health and growth, for a time) enter consciousness, psycho-physical materials that might be lost or recovered for a situation can be selected as of *interest* to it, and in their contingency these materials arouse *emotion* (still indistinct and unconscious) in the conscious agent.

Once a situation has fully and finally recovered, leaving nothing precarious about it, its aesthetic career is over: no longer at risk, that situation no longer stands out as *an* experience from the slack, humdrum, anaesthetic background of most experience. Even when it lacks tension, however, experience stays active and interactive, right from the start. “Impulsions are the beginnings of complete experience,” says Dewey, “because they proceed from ... a hunger ... that belongs to the organism as a whole and that can be supplied only by ... interactions with the

⁴ Dewey (1934), pp. 3, 11, 37, 54-5, 64.

⁵ Dewey (1934), pp. 10, 13-15, 27.

environment.” *Impulsions* of the whole organism, like a vampire’s craving, are not mere ‘impulses’ or local reflexes, like a gland salivating at a feeding bell.⁶

When resistances to impulsion provoke the impelled agent to solidify a dissolving situation by resisting those same resistances, the agent profits by awareness of what resists its impulsion: a fully evolved faculty of consciousness will work to the agent’s advantage, making it realize that material threats to situational integrity can be turned into means to that very end. Resistance guides impulsion, at first blind, to reinforce itself counteractively. “Such is the outline of every experience that is clothed with meaning,” Dewey explains, “a transformation of energy into thoughtful action, through assimilation of meanings from the background of past experiences.” Primitive, impulsive, ineffective actions within the repertory of all living things become effective as human and intelligent steps toward meaning.⁷

Impulsions can be *discharged* directly or *expressed* indirectly. On a smaller scale, a discharged impulsion – a craving satisfied, for example – is like a situation closed by achieving the reconstruction of its integral character: it can no longer be *an* experience. To lead to that aesthetic situation, an impulsion must be expressed over time, not instantly discharged.

An infant, just a few weeks old, screams and keeps screaming and then stops: an impulsion has been discharged, but nothing has been expressed. (A parent who finds the screaming expressive is mistaken, strictly speaking.) A few months later, the child repeats the performance. Once again, the screaming goes on and on, and then it stops. But by now the child has lived through many such situations, watching others react to them, also experiencing pains – bleary eyes, runny nose, raspy throat – as materials not only of the enraged situation but also of its meaning, of the expressed rage that may become entirely theatrical for an even older child: the rage will then be the childish work of art that never charms its audience.⁸

For a child to turn rage into drama, for a hunger artist to make art out of a craving, healthy organs of sense, attached to motor apparatus

⁶ Dewey (1934), p. 58.

⁷ Dewey (1934), p. 60.

⁸ Dewey (1934), pp. 61-3.

in good order, are needed but not enough: an artist of the situation must do more than sense the materials presented by it; she must perceive and transform them. Sensation and perception are both receivers of experience, but sensation is passive receptivity, where perception is active. Sensation is enough to recognize things and their relations. In nesting season, birds sense and identify the twigs and leaves that will go into nested relations: that itself is a situational achievement. But the recognizing falls short of perception, which grasps materials in their relations instrumentally, seeing them as means to ends – to rescuing a situation from its constant peril.

What a bird does, with its sensory equipment and perhaps a wisp of purpose (some birds may be tool-users), is a model for the architect: even so, the bird's project lacks the intentional and proleptic character of art. Does the bird ever think – thinking *about* a nest to be constructed in the future? It seems not. But the perceiving human who turns an enraged situation into tragedy will have made that drama a goal and will have thought about it artfully, taking meanings (ideas fit for a king named Lear) suited to it from matching situations now past (sad stories of the death of kings).

Within experience there is *doing* and *undergoing*, *agere* and *pati*, action and passion, which must be unified and balanced to keep a situation stable – or, in case of instability, must be rebalanced. Conscious experience, enjoyed by the artist who perceives the equipoise of doing and undergoing, enables her – as the doer of the work of art – to detect the situation's balance or imbalance. She then maintains or sets it right by selecting some materials, related within the situation, as of interest for the situation and also by adjusting them in various ways.

Such doing always entails undergoing, which stimulates further doing and hence more undergoing and then more doing and so on until harmony prevails and closure – not cessation – arrives. All situations, playing out in time, come to an end. Only aesthetic situations reach the closure that Dewey calls *consummatory*, the finale of *an* experience. Cycles of doing and undergoing, patterns of action, give such an experience its aesthetic form and structure, the meaning grasped by perception, which is intelligent and a kind of thinking. Aesthetic thinking, grounded in unmediated perception of those rhythmic patterns, is directly about qualities – unlike science, which thinks about things indirectly, by way of signs.

Emotion pervades perception, which acts through the whole organism; agitated by an impulsion, a pervasive emotion can color a whole situation. Except for that excitement, however, impulsion produces nothing that can be expressed. And for the excited situation to become *an* experience, the excitement must be intentional – *for* or *about* something in the situation within which excitement stirs. Apart from its intentionality, this emotion is indistinct, not yet love as apart from fear or joy as apart from hate – distinctions beyond the reach of direct, pre-cognitive perception. Still, this global charge of emotion excludes what it opposes, building toward *an* experience by selecting from among the materials presented in the situation – choosing some as of interest for a work of art. Emotion is also the glue that holds the chosen materials together.

In an otherwise anaesthetic situation, these natural materials that underlie emotion also supply its content. Emotion selects and organizes them as *means* and *media* of *expression*, which – unlike perception – is therefore mediated. To be expressive, the work of art needs emotion, which is not the work's content nor what is expressed. What is expressed is the meaning or meanings of the situation, where generalized meanings (ideas) are assimilated from past experience to be joined undividedly with current experience – concrete, particular, unmediated and directly perceived. An expressive act works on material both inside and outside the instant situation, making inner, emotional material meaningful as aesthetic content, changing the outer material of past experience into means and media of expression. Expression clarifies the originally turbid emotions that respond to blind impulsions: expression (including representation) in art particularizes meaning, while statements in science use signs to generalize the meanings that they represent.

“Consciousness is always in rapid change,” Dewey writes, “where the formed disposition and the immediate situation touch.... It is turbid when meanings are undergoing reconstruction ... and becomes clear as a decisive meaning emerges. ‘Intuition’ is that meeting of old and new” – of past meanings with present materials made meaningful by them – “in which the readjustment ... is like a flash of revelation, although ... prepared for by long and slow incubation.... The background of organized meanings” – taken from past experience into present experience – “can alone convert the

new situation from the obscure into the ... luminous. When old and new jump together, like sparks ..., there is intuition.”⁹

Unlike emotion, expression and perception, *intuition* gets no headlines in Dewey’s account of the aesthetic situation. But the few words he gives to it place intuition securely in his theory. Current situations draw on past meanings to mark some situated materials as meaningful and hence of aesthetic interest. When meaning seems to arrive suddenly, even though the preliminaries have been long, we call it intuition. At this point, Dewey has nothing more to say about intuition, except that it is “neither an act of pure intellect ... nor a Crocean grasp by spirit of its own images.” Later, however, he singles out the word ‘intuition’ as especially ambiguous. Although Platonists have taken essence to be its proper object, Croce has merged intuition with expression and has identified both with art, giving “readers a good deal of trouble.”¹⁰

Dewey traces the trouble to Croce’s “philosophic background,” which disposes him to impose theory on “an arrested esthetic experience.” Uninformed about Croce’s unarrested experience of so very many arts, Dewey reaches this snappish conclusion about an idealist who “believes that the only real existence is mind.” If the empiricist’s perception, as seen by the idealist, is of objects deemed to be extramental, what grasps the reality of art can be no such thing. It must instead be intuition, which “knows objects as, themselves, states of mind.” These mental states are what expression manifests, what intuition knows and what a work of art is constituted by – according to Croce. Like Schopenhauer, he gets credit for greater sensitivity to art than most philosophers. “But his version of aesthetic intuition is ... [a] complete failure of philosophy.” Claiming no interest in refuting Croce, Dewey calls his view – as stated by Dewey – evidence of “the extreme to which philosophy may go in superimposing a preconceived theory upon esthetic experience, resulting in arbitrary distortion.”¹¹

To be of any use at all, of course, a theory (as distinct from an insight) must be preconceived – conceived in advance of what it explains. What really rankles Dewey, however, is not prejudice or preconceptions but the idealism that he attributes to Croce, viewing it with his own practiced eye

⁹ Dewey (1934), p. 266.

¹⁰ Dewey (1934), pp. 266, 294.

¹¹ Dewey (1934), pp. 294-5.

after repudiating that faith for a different one – pragmatism. Since pragmatism is usually identified with the theory of truth promoted by William James, Dewey’s conversion to it might be seen in epistemic terms as just another spasm of the post-Kantian *Erkenntnisproblem*. But it was the experimentalist James of the *Principles of Psychology* (1890), along with Peirce and his logic, who turned Dewey away from Hegel.

Dewey’s own insights, crystallized in 1896 by “The Reflex Arc Concept in Psychology,” were more psychological and metaphysical than epistemic. His famous article revises the schema of stimulus and response, a dogma of the new (at the time) experimental psychology. Dewey charges that “the older dualism between sensation and idea ... [and] of body and soul finds a distinct echo in the current dualism of stimulus and response.” His remedy is to show, empirically and conceptually, that “the so-called response is not merely *to* the stimulus; it is *into* it.” Stimulus and response, always seen “as distinct physical existences,” are really “always inside a coordination and have their significance purely from the part played in maintaining or reconstituting the coordination.”¹²

After much reworking, the ‘coordination,’ ‘significance’ and ‘reconstituting’ of Dewey’s 1896 article would become the ‘situation,’ ‘meaning’ and ‘reconstruction’ of *Art as Experience* in 1934. By then, Dewey was the last surviving prophet of pragmatism, which he sometimes saw as ‘instrumentalism.’ Now a public figure of great stature, he stood behind a principle of continuity in a philosophy of experience that was his settled answer to the metaphysical (body/soul) and epistemic (sensation/idea) dualisms that he had called out in 1896. At that time, however, he had already been doing philosophy for fourteen years as a Hegelian, finding in that system “an absolute mind ... manifested in social institutions” – his first defense, now deemed wanting, against dualism.¹³

In 1940, when Croce first replied to Dewey’s harsh words in *Art as Experience*, it would have been hard for him to know much about his critic’s long march away from idealism. For Italians as for others, Dewey was a pragmatist, and pragmatism was the epistemic doctrine that makes “the practical success of a thesis the criterion of truth” – nothing like the rich phenomenology of situations recorded by *Art as Experience*.

¹² Dewey (1896).

¹³ Jane Dewey (1951), p. 17.

Commenting on the political excitement about Dewey in post-war Italy, even the acute Garin misjudged the American's Hegelian past, finding it "interesting how much he could assent to some idealist claims, even if they were acquired unconsciously." To Italy's idealist faithful before the War – Guido De Ruggiero is Garin's witness – Dewey's flashes of orthodox insight had looked like bulletins "from the lands of the infidels." But Dewey was no infidel. He was an apostate, not the least unconscious about idealism.¹⁴

Had Croce seen his critic as a fellow expert on Hegel, had he known how carefully Dewey moved toward his breach with idealism, perhaps his reply to those few nasty lines in *Art as Experience* could have been more generous – less sordid than an insinuation of plagiarism. Likewise, a deeper, longer look at Croce's aesthetics in its whole development might have kept Dewey from insulting that great thinker in the first place¹⁵

Reading the "Reflex Arc" of 1896 as a prelude to other works – "The Postulate of Immediate Empiricism" (1905), *How We Think* (1910), *Reconstruction in Philosophy* (1920), *Experience and Nature* (1925), *The Quest for Certainty* (1929) – reveals a system of great scope and ambition emerging over the four decades before *Art as Experience*. Equal (at least) in scope and ambition is Croce's philosophy of the spirit, which also grew out of smaller but decisive works, some accessible to few Anglophone readers. Had the Dewey of 1893 known Croce's breakthrough essay of that year, "History Brought Under the General Concept of Art," or had he been a regular reader of *La Critica*, his own aesthetics might have gone differently.¹⁶

By 1917 Croce's whole project was on view in the English of Douglas Ainslie, who started with the *Aesthetic* in 1909. In 1915 Ainslie also translated *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel*,

¹⁴ Di Napoli (1961), p. 165; Garin (1997), pp. 567-77.

¹⁵ Croce was aware of Dewey's early idealist phase: see Croce (1940), p. 353 and (1948), p. 207, on "the fanaticism and emptiness of ... the Kantians and Hegelians who were his first masters."

¹⁶ Croce (2006), pp. 7-145, translated with commentary in Copenhaver and Copenhaver (2012), pp. 92-98, 484-514; for bibliographical details on Dewey's works, see "Writings of John Dewey," which fills 75 pages of Schilpp (1951), pp. 611-86.

a crucial introduction to Croce's mature thinking. That Dewey also read the friendly exposition of Croce's aesthetics in Edgar Carritt's works is clear: *Art as Experience* quotes Croce's words in Carritt's versions, with no mention of Carritt. Moreover, there is no trace in Dewey's book of more than a glance at the first, pellucid chapters of the grandly titled *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*. The spotlight on 'expression' in Croce's title showed the Italian and American philosophers walking the same paths – already trod by many other students of aesthetics.¹⁷

Closer reading would have shown Croce to be not at all shy about his idealism. Elements of experience that Dewey regarded as united and continuous – parts of situations indispensable to their wholeness – are “what still falls short of the spirit,” according to Croce, and are “actually non-existent.” Since existence is a “fact of the spirit,” and since “impressions, sensations, feelings, impulses, emotions” are not of the spirit, they simply do not exist. Croce deposits the vital organs of Dewey's aesthetics in the morgue of nothingness. Such items may be “postulated for the convenience of exposition,” but they are no part of reality: so much for a philosophy of embodied experience.¹⁸

The aesthetics that makes this bold move has the courage of its ambition – to launch a system that “exhausts the entire field of philosophy.” The outlines of Croce's philosophy of the spirit are familiar. The spirit's theoretical activity is aesthetic and logical, its practical activity economic and moral; economy is “the aesthetic of practical life, morality its logic.” Will is the practical form of the spirit whose theoretical form is knowledge – of two kinds, intuitive and logical. Through intellect, logical knowledge of the universal and of relations produces concepts. Through imagination, intuitive knowledge of the individual and of things produces images. Intuition will be the gateway to aesthetics, then, and aesthetics is the portal to philosophy.¹⁹

But philosophy has tended better to logic than to intuition, unaware that the mixture of concepts with intuitions in daily life is only apparent since concepts never survive the mixing, which eliminates their

¹⁷ Croce (1915), (1953); Carritt (1914), p. 192; (1931), pp. 192, 241-2; Dewey (1934), p. 294; (2008), p. 364.

¹⁸ Croce (1953), p. 11, is Ainslie's translation, cited here because of its relevance for Dewey; the Italian text of the *edizione nazionale* is Croce (2014), 1.44.

¹⁹ Croce (1953), pp. xxix, 55; (2014), 1.11, 91.

autonomy, while unmixed intuitions are everywhere in works of art. Even when these works contain concepts as well, their “total effect ... is an intuition.” Although this intuition is perception, perception of this type is not confined to the actual – to what is grasped right now as real. The screen between real and unreal is transparent to intuitive perception. As to a child, nothing is real or unreal in this “undifferentiated unity of the perception of the real and the simple image of the possible.” In this state, we are not subjects perceiving objects already at hand. Instead, “we simply objectify our impressions, whatever they may be.”²⁰

Despite Croce’s formulation – *le nostre impressioni* – how impressions can ever be *ours* is unclear, since impressions belong to what “falls short of the spirit and is not assimilated by man.” Perhaps they are only “postulated for the convenience of exposition,” and in that case what it means to ‘objectify’ them might be moot. Yet this objectifying goes on “in our intuitions” – a key site for Croce. Although space and time are said by Kantians to be forms of intuition, “we have intuitions without space and without time” – instantaneously of a patch of color, for example. Not located in time or space, an intuition is still accessible to art because it has “character, individual physiognomy.” But Croce is no more informative about this character than about objectifying. We learn only that both are tasks of intuition and that the former is a mark “of things in their concreteness and individuality.” *Concretezza* – a refuge of the desperate in post-Hegelian Italy – was the language of the *Aesthetic* as of 1908, but Croce expunged it in revisions after 1922.²¹

Intuition, with its concrete character, is barred from “sensation, formless matter, which the spirit can never apprehend in itself, ... only ... with form and in form,” though again sensible matter might be postulated “as a mere limit.” Across that boundary lies “matter clothed and conquered by form” – supplied with concreteness by form’s “constant ... spiritual activity,” while formless matter stays passive and inconstant. To confuse simple material sensation with intuition defies common sense, according to Croce, though sensations may arise from memory or the unconscious in complex associations, as proposed by Hume and the ‘sensualists.’ But if

²⁰ Croce (1953), pp. 3-4; (2014), 1.35-6.

²¹ Croce (1953), pp. 4-5, 11; (2014), 1.36-8, 44; 2.142; Copenhaver and Copenhaver (2012), pp. 70-71, 108-17, 131-41.

association gives rise to forms and distinctions, it will be productive and synthetic, an act of the spirit beyond the pale of sensing.²²

Like association, the “representation or image” has sometimes been treated as merely psychological rather than intellectual: this is Croce’s complaint. But just as association is synthesis only when enacted by the spirit, representation is intuition only when severed from psychology. This genuine representation or intuition is also expression. Since intuition is always of sensations and impressions, these are indeed what art expresses: “to intuit is to express,” and only that. In Ainslie’s translation, “intuitive or expressive knowledge (*conoscenza*)” is “the aesthetic or artistic fact (*fatto*).” This possible but flat-footed rendering misses *conoscenza* as ‘consciousness’ and *fatto* as ‘action,’ ‘event’ or ‘deed’ – more like Dewey’s ‘doing’ than Ainslie lets on.²³

The aesthetic act is neither content alone (impressions) nor form applied to content (expression plus impressions). Art does not simply add a formative, expressive ingredient to impressions, leaving them enhanced but intact as what they were. Impressions go into expression “like water put into a filter,” Croce explains, “the same and yet different on the other side. The aesthetic fact ... is form and nothing but form.” Impressions, where intuition gets content to express, are plainly necessary. And yet from content to form “there is no passage” unless and until impressions are changed by expression into form: before that transformation, impressions have no “determinable qualities.”²⁴

Expression’s relation to impressions is form’s relation to matter – a relation of absolute distinction. Only when formed will some impressions, though not all, play their part in the aesthetic act, which is synthetic as well as expressive, creating a purely formal “unity in variety” that excludes any non-formal, material principle of individuation. Nowhere in the aesthetic act’s content are there some impressions distinct from other impressions: since all the content is unformed, none of it can be distinct. Impressions, received by bodily organs, are starting points for expression, but the organs and their functions are merely physical and physiological, and “expression does not know physiological facts (*fatti*).” Even the “physiological path” to the mind goes one way for impressions, another way

²² Croce (1953), pp. 5-6; (2014), 1.38-9.

²³ Croce (1953), pp. 7, 11-12; (2014), 1.40, 44-5.

²⁴ Croce (1953), pp. 15-16; (2014), 1.48-9.

for expression, whose activity is a “fusion of the impressions in an organic whole ..., unity in variety.... Expression is a synthesis of the various in the one,” Croce concludes, also insisting that “every expression is a unique expression.”²⁵

Ainslie has ‘single’ rather than ‘unique’ for *unica*, used by Croce to claim a stronger singularity for expression than the mere individuation that matter might bestow on a particular. Nonetheless, the concreteness that Croce attributes to immaterial intuitions does some of the individuating work that aesthetic quality does for Dewey: Croce’s point is that intuitive knowledge – immaterial because matter has “no passage” to form – is of the individual and hence not abstract, just as Dewey’s perception grasps *that* situation directly, though pre-cognitively. Both Dewey and Croce locate the integrity of the resulting aesthetic act in an “organic whole.”²⁶

Both philosophers see aesthetics not as a division of philosophy – on a par with metaphysics or epistemology – but as a foundation, on the same level as logic. Philosophy itself for Dewey is a philosophy of experience, and it is aesthetics that studies experience. In the theoretical part of the *Aesthetic*, however, Croce shows no interest in experience – predictably, since both Kant and Hegel had left *Erfahrung* stranded by the spirit: as systematic empirical cognition for Kant, and for Hegel as sensory material ordered by concepts. Without commenting on experience, Croce precludes what Kant professes about it: that experience combines intuitions – represented passively to the faculty of sensibility – with concepts. In that impossible combination, concepts would lose the form that makes them conceptual.

Since no traffic crosses a bridge from content to form, unformed impressions stay stuck on the side of nothingness. Only intuition and expressions exist, according to Croce – not impressions. Quite the contrary for Dewey, who slights the intuition that Croce exalts: the experience – ignored by Croce – within which situations emerge is impulsive and sensory before it is thoughtful. And undergoing is just as real as doing: both shape the aesthetic situation. Permitting no divide between action and passion, form and matter, Dewey has no worries about a gap between a situation’s materials (Croce’s impressions) and their meanings (Croce’s concepts).

²⁵ Croce (1953), pp. 19-20; (2014), 1.52-3.

²⁶ Croce (1953), pp. 16, 20; (2014), 1.49, 53; Dewey (1934), pp. 54-5, 64.

Doing and undergoing, patterns of embodied action, give the situated experience its aesthetic form and structure, as meanings grasped by perception. The quality of *an* experience – its inseparable individuator and regulator – does not need to be conferred on it by a transforming form.

In Dewey's judgment, Croce is still tangled in dualisms that Hegel had failed to untie. His besetting error is to think that whatever is material or bodily or sensory needs to be quarantined, waiting to be purged of its dross by the spirit's immaterial form. Form dematerialized is a phantom, according to Dewey, nothing as mighty as the spirit ought to be. On the other hand, just as Dewey describes situations as integral, Croce says that expression is synthetic. The aesthetic act is organic for them both. Croce treats all impressions as candidates for expression, and Dewey believes that *an* experience can emerge from any experience. The whole world is the artist's scene and stage.

Still, in the end, Dewey's philosophy of experience is aggressively naturalist – hence incompatible with Croce's philosophy of the spirit, which is animated by a fierce contempt for naturalism. So antagonistic are the two philosophies that Croce's first response to Dewey's aesthetics – in 1940, six years after the publication of *Art as Experience* – seems off the mark. He treats Dewey as an ungrateful client, not an adversary. After (justified) complaints about thin documentation and disregard for history, Croce notes the "obvious agreement of his [Dewey's] doctrines with so-called idealistic aesthetic," explaining this by being "pleasantly surprised to meet on every page observations and theories long since formulated in Italy." Disowning any "claim to authorship or priority," Croce lists eighteen cases of happy coincidence – only five from the introductory chapters of *Art as Experience* that lay out the main lines of Dewey's theory. In fact, the list masks the stark incompatibility of Croce's theory with Dewey's.²⁷

In his reply, published in 1948 with the English version of Croce's review, Dewey doubts that anything on the list depends on "any philosophical system," dismissing Croce's points as little more than "commonplaces." On the other hand, "slighting acknowledgments" is not his way, Dewey protests, nor is "xenophobia." Yet he finds no "common ground" for an exchange. He charges that Croce has foreclosed

²⁷ Croce (1940), translated in Croce (1948a), the English version cited here; Dewey (1934), pp. 3-105.

conversation by treating his aesthetics as “pragmatic philosophy,” whereas the burden of pragmatism is epistemic – a load that his aesthetics does not carry.²⁸

Pragmatism is a “theory of knowing,” he points out, and he has denied “that aesthetic subject matter is a form of knowledge.” Nonetheless, where his larger system posits a “pragmatic theory of knowledge,” its postulate is that “knowing is an activity of human beings as living beings,” and the same postulate holds for *Art as Experience*. Speaking of the title of that book, Dewey points to the ‘experience’ highlighted there and in his first chapter on “the live animal,” declaring his intent to illuminate two facts, both missed by Croce: first, his non-epistemic aesthetics is not pragmatist just because it is not epistemic; second, his pragmatist account of knowledge in non-aesthetic contexts is not empiricist – thus not a reversion to sensism, Croce’s *bête noire*.²⁹

Dewey’s defense wobbles. First, if Croce failed to see the point of *Art as Experience*, Dewey’s vigorous but disorderly writing was partly to blame. Had he read Italian, he might have emulated the bold, crisp sentences of the *Estetica*, especially its first schematic chapters. Second, just as Croce makes large claims for intuition as basic to philosophy itself, Dewey puts aesthetics at the head of the table whenever experience is on the menu. Hence, if his whole system is a philosophy of experience that includes a pragmatist account of knowledge, walling some of that philosophy off from pragmatism would be hard.

Dewey’s reasoning did not persuade Croce: it made him angry, no longer just peeved. Four years later he replied, calling Dewey’s dismissal of his eighteen points “degrading” and “mortifying.” Despite Dewey’s declarations of 1948, Croce still assails his “persistent profession of empiricism and pragmatism,” decrying those views for damaging “the great and beautiful truth Dewey teaches.” What mainly upsets Croce, however, is that the American could find no common ground with him. His *nolo contendere* is unacceptable: not to engage is blind despair, not only impugning God’s goodness but also defiling the sacred soil where he and Dewey already stood together – “on the grounds of philosophy.”³⁰

²⁸ Dewey (1948).

²⁹ Dewey (1934), pp. 3-19; (1948), pp. 207-8.

³⁰ Croce (1952), pp. 1-3.

Croce also returns to Dewey's harshest remarks in *Art as Experience* – the lines that castigate the Italian's "philosophic preconceptions." When Croce quoted the whole offending passage in 1948, he had let the preconceiving and the "arbitrary distortion" pass without comment, perhaps feeling that his own charge of "vicious circles and positivistic tautologies" would even up the name-calling. But in 1952 he behaved as if the insult had been festering. "When I read these words," he fumes, "I thought I was dreaming ... that in America a man like Dewey should represent me as the 'extreme' type ... [that he] doesn't even consider worthy of being refuted." Dewey makes this gaffe because "empiricism and pragmatism have not been good counselors." Duped by ingrained errors, he "cannot overcome the dualism of mind and nature," so he lives with a delusion – "that he has overcome it by means of a continuous process of nature-mind, in which the hyphen connecting the two words would provide the victory."³¹

This old man's squabble shows Croce at his best and worst, skewering his opponent with a mark of punctuation, then congratulating him on the natural gift of "genial insight" that has often led him to "speculative" truths. Had Dewey read those words, would he have realized that 'speculative,' said by an acolyte of the spirit, might – or might not – have been a term of praise? We will never know. Dewey never saw Croce's final blast, published in September of 1952. The eminent American had died in the previous June, to be followed in November by his equally esteemed Italian critic.³²

BIBLIOGRAPHY

Alexander, Thomas M. (1987) *John Dewey's Theory of Art, Experience and Nature*. Albany: SUNY Press.

Carr, H. Wildon (1917) *The Philosophy of Benedetto Croce: The Problem of Art and History*. London: MacMillan.

³¹ Croce (1948), pp. 206-7; (1952), pp. 5-6; Dewey (1934), pp. 294-5.

³² Croce (1952), p. 6.

- Carritt, Edgar F. (1914) *The Theory of Beauty*. New York: MacMillan.
- (1931) *Philosophies of Beauty from Socrates to Robert Bridges, Being the Sources of Aesthetic Theory*. Oxford: The Clarendon Press.
- Copenhaver, Brian and Rebecca Copenhaver (2012) *From Kant to Croce: Modern Philosophy in Italy, 1800-1950*. Toronto: University of Toronto Press.
- Croce, Benedetto (1915) *What Is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel*, trans. Douglas Ainslie. London: MacMillan.
- (1940) "Intorno all'estetica di Dewey," *La Critica*, 38: 348-53.
- (1948a) "On the Aesthetics of Dewey," *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 6: 203-7. (translated by Katharine Gilbert)
- (1948b) "Criticism in Italy," *Kenyon Review*, 10: 629-37.
- (1952) "Dewey's Aesthetics and Theory of Knowledge," *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 11: 1-6.
- (1953) *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*, trans. Douglas Ainslie. New York: The Noonday Press.
- (2006) *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, ed. Alessandro Savorelli. Naples: Bibliopolis.
- (2014) *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale: Teoria e storia*, ed. Felicità Audisio. Naples: Bibliopolis.
- Dewey, Jane (1951) "Biography of John Dewey," in Schilpp (1951), pp. 3-45.
- Dewey, John (1896) "The Reflex Arc Concept in Psychology," *Psychology Review*, 3: 357-70.

(1934) *Art as Experience*. New York: Minton, Balch.

(1948) "A Comment on the Foregoing Criticisms," *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 6: 207-9.

(2008) *The Later Works, 1925-1953*, vol. 10: 1934, ed. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Di Napoli, Giovanni (1961) *Storia della filosofia per i licei*, III: *Filosofia postkantiana e contemporanea*. Torino: Marietti.

Douglas, George H. (1970) "A Reconsideration of the Dewey-Croce Exchange," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 28: 497-504.

Fesmire, Steven (2015) *Dewey*. London: Routledge.

Garin, Eugenio (1997) *Cronache di filosofia italiana*. Bari: Laterza

Hook, Sidney (2008) *John Dewey: An Intellectual Portrait*. New York: Cosimo Books.

Federici Vescovini, Graziella (1961) "La Fortuna di Dewey in Italia," *Rivista di Filosofia*, 52: 52-96.

Guyer, Paul (2014) *A History of Modern Aesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leddy, Tom (2013) "Dewey's Aesthetics," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.

Passmore, John (1951) "The Dreariness of Aesthetics," *Mind*, 60: 318-35.

Roberts, David D. (1995) "Croce in America: Influence, Misunderstanding and Neglect," *Humanitas*, 8: 3-34.

Schilpp, Paul A. (1951) *The Philosophy of John Dewey*. 2nd ed.; New York: Tudor.

Shusterman, Richard (1986) "Analytic Aesthetics, Literary Theory, and Deconstruction," *The Monist*, 69: 22-38.

(2000) *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*. 2nd ed.; New York: Rowman and Littlefield.

Simoni, Frederic S. (1952) "Benedetto Croce: A Case of International Misunderstanding," *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 11: 7-14.



Articolo presentato in Marzo 2017. Pubblicato online in luglio 2017
c 2017 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1(2017)
DOI: 10.6092 / 2532-6864 / 2017.1.51-72

PAOLO DE LUCIA
UN CASO CELEBRE
DI CORRISPONDENZA TRA FILOSOFI:
IL CARTEGGIO CROCE-GENTILE**

Un tratto non negabile e non negato della filosofia italiana del Novecento è costituito dalla posizione centrale che vi occupano i due “diòscuri” del neoidealismo: Croce e Gentile. Mentre, tuttavia, il pensatore abruzzese contrae l’empito speculativo dell’idealismo hegeliano entro i moduli della formalizzazione teoretica di una metodologia della cultura, rendendo così il suo pensare sostanzialmente improseguibile¹, l’Atto gentiliano segna irreversibilmente la speculazione fiorente in terra italica, sino al punto in cui esso, estenuato dalla sua stessa astrattezza, si parcellizza nelle voci più significative del postgentilanesimo.

Così, mentre Piero Martinetti, a partire dalla necessità di dimensionare il finito, toglie all’Atto l’infinità, per riconsegnarla al piano di un religioso inteso soltanto simbolicamente, assistiamo in Ugo Spirito al passaggio dall’assolutezza del Fondamento alla illimitatezza della dialettica, e vediamo Gustavo Bontadini servirsi della prensione ontologica dell’Atto per realizzare il viaggio di ritorno dalla filosofia del conoscere alla filosofia dell’essere; se lo scacco del gentilanesimo sul terreno della prassi consente ad Augusto Del Noce di inchiodare la modernità alla responsabilità dei suoi errori, esso induce Giovanni Emanuele Barié a convertire l’Atto nella soggettività storica del mondo, e Luigi Pareyson ad infrangere l’incontraddittorietà del Fondamento contro il muro di una tragica ontologia della libertà. Ai nostri giorni, Emanuele Severino recupera Gentile con

**Relazione pronunciata al Convegno *Il genere epistolare: fonte rilevante per la ricostruzione della storia del pensiero*, promosso da Luciano Malusa (Genova, 4 Maggio 2016).

¹ Ma Croce è il primo ispiratore dell’originale percorso speculativo di Girolamo Cotroneo, per un approccio al quale si può iniziare dal vol. *Benedetto Croce e altri ancora*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005.

occhi bontadiniani, restaurando speculativamente l'infinità dell'Atto, ma al prezzo di attribuirle nientemeno che alla totalità di ciò che è².

Assai precocemente lontana da questi esiti, si è tenuta l'avventura speculativa di Michele Federico Sciacca, il quale ha tratto da Rosmini la *vis teoretica* con cui ha percorso il laborioso itinerario dall'attualismo allo spiritualismo critico, dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano, e da quest'ultimo ad una compiuta *filosofia dell'integralità*. Ma questa, come si dice, è un'altra storia³.

Di Croce e Gentile, frutto miracoloso di lunghi ed annosi auspici, è ora disponibile il primo volume del *Carteggio*, il quale si pone - sotto il patrocinio di Natalino Irti e di Gennaro Sasso - a coprire il quinquennio 1896-1900⁴. «D'altro canto,» - ha notato un altro degli esponenti della cultura filosofica italiana di oggi, Giuseppe Cacciatore - «che la lettera e il cosiddetto "genere" letterario del carteggio costituiscano elementi non secondari di ricostruzione storica non solo di biografie, ma anche di contesti politici, di ambienti sociali, di orientamenti culturali, è dato del tutto ovvio, anche se non sempre è agevole muoversi tra ciò che, nel *corpus* di un epistolario o di una stessa unica lettera, appartiene al privato e all'immediatezza dell'espressione e ciò che invece consapevolmente si vuole affidare al giudizio del pubblico oltre che dell'interlocutore»⁵.

Questa di Cacciatore, ed altre significative considerazioni, sono emerse nel corso del Convegno di Studi - realizzato a Messina per le cure di Girolamo Cotroneo e della sua scuola all'inizio del 1999 - sugli epistolari dei filosofi italiani dell'Otto-Novecento.

In quell'ormai lontana circostanza - occorre riconoscere - si sono tracciati bilanci importanti, come prova il bel volume degli *Atti*.

² Cfr. S. Natoli, *Prefazione*, in Autori Vari, *Percorsi e figure. Filosofi italiani del '900*, a cura di S. Natoli, Marietti, Genova 1998, pp. 7-13.

³ Che abbiamo raccontato in P. De Lucia, *Sciacca e il neoidealismo*, Relazione al XIX Corso della "Cattedra Sciacca", intitolato *Sciacca. Natura e compito della filosofia* (Bocca di Magra di Ameglia [La Spezia], 1-4 Settembre 2016); gli Atti saranno pubblicati - per le cure di Pier Paolo Ottonello - in «Annali della Fondazione Sciacca», 6 (2017), in corso di stampa presso Olschki, Firenze.

⁴ B. Croce - G. Gentile, *Carteggio. I. 1896-1900*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Presentazione di N. Irti, Introduzione di G. Sasso, Aragno, Torino 2014.

⁵ G. Cacciatore, *Marxismo e storia nel carteggio Labriola-Croce*, in Autori Vari, *Gli epistolari dei filosofi italiani (1850-1950)*, Atti del Convegno di Studi (Messina, 14-15 Gennaio 1999), a cura di G. Giordano, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2000, pp. 89-112; il brano cit. è alle pp. 91-92.

Leggendolo, si apprende, ad esempio, di una preziosa attestazione di Raffaello Franchini, il quale informa che per Benedetto Croce «bisogna scrivere sempre come se le lettere dovessero essere pubblicate»⁶.

E pubblicate bene, va aggiunto. Non si vuole suggerire, con ciò, che il frutto di lunghe fatiche risulta alla fine decurtato e deprezzato, ma certamente non si adempie alla imprescindibile istanza di una serietà e di un rigore totali, se, procedendo a restituire l'intessitura di un testo - o di un complesso di testi - , non si provvede ad operare con vigilanza critica assoluta.

«Le curatrici, Cinzia Cassani e Cecilia Castellani, al cui paziente scrupolo la Fondazione “Biblioteca Benedetto Croce” e la Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici hanno confidato testo e note del carteggio; i membri del comitato scientifico, professori Piero Craveri, Sebastiano Gentile e Gennaro Sasso; Marta Herling, segretaria generale dell'Istituto, e il consiglio direttivo di quest'ultimo; tutti, persone e istituzioni, hanno avvertito il dovere storico di un'edizione, alla quale Nino Aragno ha donato dignità di forma ed austera eleganza di caratteri»⁷.

Queste le scultoree parole di Natalino Irti (Presidente dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici, fondato in Napoli da Benedetto Croce), che concludono - *in limine libri* - la Presentazione del volume.

Dignità di forma ed austera eleganza di caratteri - va aggiunto - , che tuttavia convivono con un paio di “scappucci”, avrebbe detto Gioberti. A pagina 17 (nota 2), ad Antonio Labriola, passato a miglior vita la mattina del 2 Febbraio 1904, vengono assegnati *ex officio* altri due anni di esistenza. A pagina 300 (nota 1), lo storico del Cristianesimo Baldassarre Labanca viene fatto morire nel 1912 anziché nel 1913, forse per influsso della data del decesso del parimenti citato Raffaele Mariano: ma non è che gli storici del Cristianesimo debbano morire tutti lo stesso anno!

«Speriamo intanto che la lettura di queste lettere faccia tramontare qualcuno almeno dei tanti pregiudizi che hanno deformato il volto di questi due filosofi, che furono anche due grandi studiosi. L'augurio è che la fatica che è costata la sua preparazione e il suo allestimento filologico sia ripagata,

⁶ Cfr. E. Giammattei, *Benedetto o della Verità: Croce scrittore ed editore di lettere*, in Autori Vari, *Gli epistolari dei filosofi italiani (1850-1950)*, cit., pp. 151-179; il passo riportato è a p. 155.

⁷ N. Irti, [*Presentazione*], in B. Croce - G. Gentile, *Carteggio. I. 1896-1900*, cit., p. VII (lo scritto di Irti, formalmente privo di titolo, è contenuto per intero in questa pagina).

non dal consenso, che nelle cose della cultura e della filosofia è, dopo tutto, cosa volgare, ma dall'interesse». Le nobili parole di Gennaro Sasso ne concludono la bella *Introduzione*, di ben ventisette pagine⁸.

La *Nota ai testi* - di rigore in imprese di tal genere - è sostituita da una meno specifica *Nota di edizione*, in coerenza - va aggiunto - con un Apparato critico costituito quasi solamente da note di commento⁹.

Prima del frontespizio, e al punto 5 della *Nota di edizione*, viene infine segnalato il Piano dell'Opera: «L'edizione completa del *Carteggio (1896-1924)* è prevista in cinque volumi, ciascuno corredato di un Indice dei nomi: I (anni 1896-1900); II (anni 1901-1906); III (anni 1907-1909); IV (anni 1910-1914); V (anni 1915-1924)»¹⁰.

Si tratta, forse, dell'aspetto più discutibile dell'impresa in oggetto. Vediamo perché.

Il primo volume copre per intero gli anni che vanno dal 1896 al 1900, vale a dire un quinquennio; la scelta di destinare al secondo volume il sessennio 1901-1906, oltre a rendere difforme la ripartizione delle lettere, confina al terzo volume le lettere del 1907; in questo modo, viene spezzato in due il biennio 1906-1907, un biennio il quale postula - volendo occuparsi del sodalizio intercorrente tra Croce e Gentile - di essere considerato viceversa in maniera rigorosamente unitaria, giacché si tratta proprio di quel torno di tempo nel quale si svolge il primo significativo contrasto tra i due grandi pensatori: la disputa attorno alla Recensione a Windelband, sulla quale si sono soffermati, negli anni, Gennaro Sasso, Girolamo Cotroneo, e Francesca Rizzo, allieva di quest'ultimo; una disputa dotata tuttora di notevoli motivi di interesse, tanto storico quanto speculativo. Ricostruiamola rapidamente.

«Compiendo Kuno Fischer il suo ottantesimo anno il 23 luglio 1904, il Windelband, che al Fischer era successo nella cattedra di Heidelberg, aveva curato in suo onore una raccolta di studi in due volumi, pubblicati ad Heidelberg dall'editore Winter nel 1904-1905, col titolo *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*. Vi avevano partecipato tutti i più autorevoli esponenti della filosofia tedesca del tempo; essendo l'intento del curatore quello di dare un'immagine degli studi filosofici al principio del nuovo secolo "sullo sfondo d'un riepilogo retrospettivo dei progressi

⁸ Cfr. G. Sasso, *Introduzione*, ivi, pp. IX-XXXV; il brano cit. è a p. XXXV.

⁹ Cfr. C. Cassani - C. Castellani, *Nota di edizione*, ivi, pp. XXXVII-XLI.

¹⁰ C. Cassani - C. Castellani, *Nota di edizione*, p. XL.

compiuti dalle singole discipline filosofiche”. Croce, tramite Vossler, aveva chiesto i due volumi all’editore, promettendo una recensione nella “Critica”, e, come in altre occasioni aveva fatto a proposito di libri da recensire, ne aveva affidato la stesura a Gentile»¹¹.

Il quale nel 1906, trentunenne, diventa cattedratico di Storia della Filosofia all’Università di Palermo. Il 25 Settembre di quell’anno, scrive l’ultima sua lettera a Croce da Napoli (Croce si trovava a Perugia), e in Ottobre giunge nel capoluogo siciliano. Superate le intuibili incombenze legate al trasloco, riesce ad inviare a Croce la Recensione ai due volumi curati da Windelband soltanto il 12 Dicembre. Don Benedetto gli risponde appena due giorni dopo, facendo presente all’amico che la Recensione recava una difficoltà. Era cioè successo che, nel presentare l’opera apparsa in terra tedesca, Gentile aveva finito per adottare una posizione speculativa - di fatto, e al di là delle sue intenzioni - perfettamente collimante con quella di Filippo Masci, l’antico allievo di Spaventa che dal lontano 1885 teneva la cattedra di Filosofia Teoretica nell’Ateneo napoletano, e che era, da sempre e robustamente, fiero avversario, e di Croce e di Gentile.

Nella fattispecie, Masci, in una Memoria accademica napoletana, aveva sostenuto quanto segue. «Il vero è che non s’intende la storia della Filosofia senza una Filosofia, e che per averne una davvero bisogna conoscerne la storia. È un circolo che non si può rompere, ma non un circolo vizioso, bensì un circolo di reciproche azioni»¹².

«Questo circolo» - ricostruisce Luciano Malusa, nel suo monumentale lavoro sulla storiografia filosofica italiana - «permette al sapere umano di aver bisogno insieme dell’accertamento storico e della sintesi teoretica, evitando l’unilateralità d’un lavoro di sistemazione che non tenga conto dell’esperienza passata. Accennando alle polemiche sollevate dai colleghi neokantiani a seguito delle leggi di riforma ministeriale che sopprimevano nell’insegnamento letterario la Filosofia per far posto alla sola Storia della filosofia, il Masci ritiene che quest’ultima non possa stare senza la prima né sul piano della formazione universitaria, né sul piano della cultura e della

¹¹ Cfr. F. Rizzo, *Dal carteggio Croce-Gentile. A proposito della “recensione Windelband” e della polemica del 1906-1907*, in Autori Vari, *La trasmissione della filosofia nella forma storica*, Atti del XXXIII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana (Genova 1998), II, *Comunicazioni e documenti*, a cura di L. Malusa, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 155-166; il passo riportato è alle pp. 155-156.

¹² F. Masci, *Filosofia, scienza, storia della filosofia*, Memoria letta alla Regia Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli, Tip. della Regia Università, Napoli 1902, p. 36.

scienza. Per lui l'apporto della storia non può servire ad alimentar sé stesso, ma deve avere il suo termine nel lavoro che vede la scienza di giorno in giorno sempre più bisognosa del conforto dell'indagine filosofica»¹³.

«A noi sembra invece questo» - aveva replicato Croce a Masci - «un vero e proprio circolo vizioso: azioni e reazioni accadranno tra due esseri viventi, o, se si vuole, tra due professori di una medesima facoltà, per es. tra il prof. Masci, che insegna teoretica nell'Università a Napoli, e il suo collega e mio amico prof. Chiappelli, che insegna storia della filosofia, tra i quali due correranno rapporti cordiali; ma tra la filosofia e la storia della filosofia, ossia *tra due prodotti dello spirito umano*, non si capisce che cosa siano le azioni e le reazioni. Il vero è che per discernere, nella massa ancora indistinta dei fatti storici, i fatti *filosofici* e farne la *storia* (che è la Storia della filosofia) occorre anzitutto aver *filosofato*; e quindi la filosofia precede assolutamente, nell'ordine genetico, la storia della filosofia. *Primum vivere, deinde philosophari*: ma *primum philosophari, deinde philosophandi historiam exquirere!* Il rapporto non è di gemelli, ma di madre a figlia, o, per uscir di metafora, di condizione a condizionato»¹⁴.

Come reagisce, allora, Gentile, alla amichevole accusa di Croce, di essere pervenuto ad una posizione che collima con quella dell'impresentabile Masci? Con un geniale colpo di teatro, egli riesce paradossalmente a prenderne le distanze, semplicemente radicalizzandone la prospettiva.

«Mi ricordo bene» - replica a Croce due giorni dopo (il 16 Dicembre del 1906) - «che allora ero perfettamente d'accordo con voi. Ma, anche riflettendo sulle osservazioni che mi scrivete, mi confermo nella persuasione che quella tesi, che una volta accettavo anch'io, sia un passo verso quella a cui ora sono giunto, dopo avere studiato più di proposito il concetto di storia della filosofia [...]. La tesi mia non è [...] che vi sia un circolo tra la storia della filosofia e la filosofia, come sosteneva il Masci. Io dico che filosofia e storia della filosofia sono la stessa cosa»¹⁵.

¹³ L. Malusa, *La storiografia filosofica italiana della seconda metà dell'Ottocento. I, Tra positivismo e neokantismo*, Marzorati, Milano 1977, p. 415.

¹⁴ B. Croce, Rec. di F. Masci, *Filosofia, scienza, storia della filosofia*, «La Critica», 1 (1903), 1, pp. 68-71; p. 71.

¹⁵ G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, a cura di S. Giannantoni, II, Sansoni, Firenze 1974, p. 336. Citiamo dalla edizione Sansoni - *Le Lettere delle Lettere a Benedetto Croce*, uscite per le cure di Simona Giannantoni dal 1972 al 1990: I, Sansoni, Firenze 1972; II, ivi 1974; III, ivi 1976; IV, ivi 1980; V, *Le Lettere*, Firenze 1990. *Le Lettere a Giovanni*

Tra la fine del 1906 e l'inizio del 1907, i due addiventano ad un compromesso. Gentile accetta di modificare la Recensione ai due volumi curati da Windelband, la trasmette a Croce, e questi la pubblica sulle pagine della «Critica»: annata quinta, anno 1907. Nella lettera che chiude la disputa, Gentile afferma conclusivamente la necessità della correzione dell'hegelismo, da intendersi tuttavia come la completa rigorizzazione di esso: il senso della sua avventura speculativa - a ben vedere - è già per intero espresso qui¹⁶.

È allora opportuno, nell'edizione del *Carteggio*, separare il 1906 dal 1907? Certamente no. Da quanto abbiamo visto, consegue altresì la necessità di retrodatare a questo biennio l'inizio del dissidio tra i due grandi, che uno dei maggiori conoscitori dell'opera di Croce - Giuseppe Galasso - assegnava ancora di recente al 1908¹⁷.

Più in generale, agli studiosi di filosofia italiana si impone la necessità di pronunciare un giudizio. A proposito di un altro *Carteggio*, quello tra Benedetto Croce e Karl Vossler, portavoce delle istanze crociane in terra tedesca, spicca l'osservazione di Vittorio De Caprariis, che a Croce fu legato da ragioni biografiche (fu infatti - per un periodo - il marito di Lidia, la figlia terzogenita del filosofo, scomparsa novantatreenne nel 2015). Nella *Prefazione* all'edizione del *Carteggio Croce-Vossler*, da lui stesso curata nel 1951 (Vossler era scomparso nel 1949, Croce sarebbe mancato nel 1952), De Caprariis osservava che tale *Carteggio* «sembra imporsi all'attenzione non già come raccolta di lettere, ma come un libro unitario e in sé concluso pur nella ricchezza dei motivi, un'opera che ha un'anima soltanto, quella che si svela al di là della diversità dei temperamenti e dell'educazione, della varietà di interessi e della peculiarità dell'ingegno dei due suoi autori»¹⁸.

Ora, il giudizio che i cultori delle patrie filosofie sono tenuti a pronunciare verte analogamente sul problema dell'unitarietà. Può il

Gentile (1896-1924) di B. Croce sono uscite per le cure di Alda Croce, figlia del filosofo, e per i tipi di Mondadori, Milano 1981.

¹⁶ Cfr., per tutta la disputa, F. Rizzo, *Dal carteggio Croce-Gentile. A proposito della "recensione Windelband" e della polemica del 1906-1907*, cit.

¹⁷ Cfr. G. Galasso, *Divisi già prima del fascismo. Le Italie di Croce e Gentile*, «Corriere della Sera», 17 Aprile 2016, p. 31.

¹⁸ V. De Caprariis, *Prefazione* (1951), in *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949* (Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce. Scritti vari, vol. VIII), a cura di E. Cutinelli Rèndina, Prefazione di V. De Caprariis, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 7-13; pp. 7-8. Cfr. G. Cotroneo, *Uno speciale genere letterario*, in Autori Vari, *Gli epistolari dei filosofi italiani (1850-1950)*, cit., pp. 7-26.

Carteggio intercorso tra Croce e Gentile, per come appare da questo primo, corposo frammento, essere considerato come un'opera unitaria? Sì e no. Sì, perché esso restituisce soddisfacentemente lo spessore umano, culturale e filosofico dei due grandi, no perché in esso non rifluisce - né avrebbe potuto rifluire - la grandezza e la complessità dei rispettivi sistemi di pensiero.

Vi rifluisce, tuttavia, la radicale estraneità reciproca delle rispettive indoli; in ultima analisi, l'austero abruzzese e il vulcanico siciliano non erano fatti per intendersi. Il molto tempo trascorso dai giorni in cui i due rivestivano posizioni di primo piano nelle tormentate, e per certi versi atroci vicende della nostra comunità nazionale, ha di molto smorzato le passioni; il fatto che gli eredi - anagrafici e ideali - si siano accordati, e che sia stata conseguentemente avviata l'impresa del Carteggio, ne è certamente attestazione significativa. Si può ritenere allora giunto il tempo dei bilanci.

Nel 1967, l'Istituto Italiano per gli Studi Storici pubblicava una Raccolta di Lettere crociane scelte dall'Autore stesso; in essa, caso più unico che raro, Don Benedetto affida il bilancio dei suoi rapporti con Gentile alla Lettera 106: cioè ad una Lettera mai spedita, e destinata ad un interlocutore sconosciuto. «Per pochi giorni, dopo il delitto Matteotti» - scrive in conclusione - «mi parve che si riprendesse e volesse dividere la sua responsabilità da quella del partito che aveva alimentato così orribili atti. Ma non appena il fascismo, che era stato a rischio di rovinare, diè segno di rinsaldarsi, il Gentile si fece innanzi di nuovo con professione di radicalismo e di estremismo fascistico; si mise a capo di una commissione per alterare in senso reazionario lo statuto liberale italiano; salutò (egli che era stato mesi innanzi fautore del moderato Rocca, avversario del Farinacci) il Farinacci come l'uomo dalla "massiccia fede" e si diè ad adularlo mentre il Rocca era perseguitato e costretto a vita stentata; plaudì al discorso del 3 gennaio; presiedette il congresso della cultura fascista e scrisse il manifesto dei cosiddetti intellettuali fascisti; e, insomma, ne fece tante e tante, e di così inescusabili, che io tenni ad accentuare la mia separazione da lui e la mia recisa opposizione. Del modo in cui si è condotto verso di me, così in un discorso al Senato come in altre manifestazioni, non val la pena di parlare, perché si tratta di piccole cose a paragone del tradimento che egli ha fatto alla causa della libertà italiana e a quella della dignità della scienza»¹⁹.

¹⁹ B. Croce, *Epistolario*. I, *Scelta di lettere curata dall'Autore: 1914-1935*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1967, pp. 120-121.

Onestà intellettuale vuole che questo giudizio sia accompagnato da una positiva precisazione. Va riconosciuto il fatto, cioè, che il costante colloquio epistolare con il più giovane amico, ha contribuito ad accendere in Croce l'istanza di superare il piano dell'erudizione e della storiografia in direzione di un autentico inquadramento speculativo delle crisi del Novecento. «Se ancora negli anni Venti,» - osserva Roberto Esposito - «egli riteneva che la filosofia in quanto tale è un incidente, come una malattia che va superata nei confronti della normalità del lavoro intellettuale, identificata nell'impegno storiografico, alla metà del decennio successivo la valutazione sembra capovolgersi. Il confronto tra le tre grandi *Storie* - d'Italia, dell'età barocca e d'Europa - e la *Storia come pensiero e come azione*, che precede di un solo anno lo scoppio della guerra, è illuminante a riguardo. Se le prime leggono anche i traumi e le ferite del loro tempo alla luce delle successive reintegrazioni, la seconda non nasconde, e anzi mette in piena evidenza, i segni di una crisi sempre meno governabile. [...] Nel momento in cui l'intera storia moderna perviene al suo compimento, e insieme alla sua deflagrazione, l'attualità si spacca in due alternative contrapposte che non è possibile neutralizzare nella serena obiettività del racconto storiografico, perché reclamano una decisione in cui si gioca la possibilità stessa di ciò cui l'autore assegna il nome, in quel momento niente affatto retorico, di 'religione della libertà'. È uno strappo in avanti, ma anche un primo cedimento della rigida griglia in cui si articolava il sistema dei distinti. L'intero nesso di unità e distinzione adesso si disgrega e ricompono in una forma differente da quella originaria. L'inversione del rapporto di prevalenza tra storia e filosofia a favore di quest'ultima conferisce al discorso crociano una tonalità, se non politica, quantomeno metapolitica. [...] Le sottili fenditure, un tempo appena percepibili sulla parete liscia del sistema, hanno ormai assunto lo spessore di faglie profonde che ne percorrono, e corrodono, l'intera superficie. Ciò che prima richiamava norma e salute - il margine in movimento del presente storico - appare adesso eccezione e malattia. E il rimedio che, anche sul piano della biografia personale, era individuato nella ricerca storiografica viene ora ricercato nella tenuta etica di un pensiero capace di governare i processi storici e le stesse azioni degli uomini»²⁰.

²⁰ R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, pp. 156-157.

Tempo di bilanci, dicevamo. Questo sembra essere stato l'intento dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, uno dei più poderosi frutti della *vis creativa* di Gentile, il quale ha promosso una grande opera collettiva, coordinata da Michele Ciliberto, che ha visto settantasette studiosi svolgere i diversi aspetti del tema *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*²¹. In attesa di avere tra le mani il volume, apprendiamo da Giuseppe Galasso - ne ha offerto una presentazione sontuosa sulle colonne del «Corriere della Sera» - che Ciliberto colloca Croce e Gentile nella posizione di conclusori della tradizione speculativa italiana²². Naturalmente, ci permettiamo di dissentire. «Come è già accaduto ad altre culture filosofiche» - nota ancora Esposito - «la filosofia italiana, più di altre tradizioni di pensiero, sembra oggi entrare in una relazione, analitica e critica, con i tratti dominanti del nostro tempo»²³. La tradizione italiana, dichiarata più volte morta e sepolta, si rivela oggi singolarmente capace di pensare filosoficamente la vita; quella condizione dei viventi, cioè, che Croce nel 1909 qualifica come «il vero mistero, non perché impenetrabile dal pensiero, ma perché il pensiero la penetra, con potenza pari alla sua, all'infinito»²⁴.



Articolo presentato in Marzo 2017. Pubblicato online in luglio 2017
 c 2017 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI
 Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative
 Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0
 IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1(2017)
 DOI: 10.6092 / 2532-6864 / 2017.1.73-82

²¹ Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2016.

²² Cfr. G. Galasso, *Divisi già prima del fascismo. Le Italie di Croce e Gentile*, cit.

²³ R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, p. 3.

²⁴ Cit. in G. Galasso, *Croce: la libertà è lotta perenne*, «Corriere della Sera», 12 Febbraio 2016, p. 42.

GAETANO GIANDORIGGIO

LEONARDO FILOSOFO DI CROCE E DI GENTILE

La figura di Leonardo Da Vinci è da sempre al centro di numerose indagini e ha catturato l'attenzione degli studiosi di ogni genere – scienziati, critici, storici e filosofi –, dal Rinascimento fino ai nostri giorni. I motivi che stanno alla base di tale interesse vanno ricercati, in primo luogo, nella poliedricità del genio toscano. Leonardo, infatti, nel corso della propria opera di indagatore della natura e di artista, si è dedicato alle attività più disparate, ottenendo dei risultati che, ancora oggi, dividono i ricercatori impegnati nello studio delle sue opere. Per quanto riguarda il campo dell'arte e della tecnica¹, i critici sembrano concordare sul genio di Leonardo, riconoscendo l'altissimo valore delle sue opere e delle sue invenzioni; ma, se si concentra l'attenzione sui dibattiti intorno alla sua produzione scientifica e filosofica, la situazione appare molto più intricata e di non facile soluzione.

Per quanto riguarda il piano scientifico, secondo Paolo Rossi,

la ricerca di Leonardo, che è straordinariamente ricca di balenanti intuizioni e di geniali vedute, non oltrepassa mai il piano degli *esperimenti curiosi* per giungere a quella sistematicità che è una delle caratteristiche fondamentali della scienza e della tecnica moderne. [...] Leonardo non ha alcun interesse a lavorare a un corpus sistematico di conoscenze e non ha la preoccupazione (che è anch'essa una dimensione fondamentale di ciò che chiamiamo tecnica e scienza) di trasmettere, spiegare e provare agli altri le proprie scoperte².

¹ Per quanto riguarda la tecnica di Leonardo e la sua intensa attività di ingegnere, tra le innumerevoli opere dedicate a questi importanti aspetti della produzione vinciana, cfr. B. Gille, *Leonardo e gli ingegneri del Rinascimento*, trad. di A. Carugo, Milano, Feltrinelli, 1972 e P. Galluzzi, *Gli ingegneri del Rinascimento da Brunelleschi a Leonardo da Vinci*, Firenze, Giunti, 1996.

² P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 43. Nonostante ciò Rossi riconosce alcuni aspetti importanti – che rimangono comunque delle scintille, delle intuizioni isolate – all'interno del lavoro di Leonardo: «E tuttavia non va dimenticato che si trovano di continuo, nei frammenti di Leonardo, affermazioni che

Manca, nelle opere vinciane, uno sforzo sistematico di indagine che riesca a elevare le considerazioni geniali a un piano scientifico omogeneo, comprensibile e condivisibile; mancanza, questa, che lascia Leonardo fuori da quell'impresa – la scienza moderna – che di lì a poco otterrà i suoi primi e importanti risultati.

Anche Frijot Capra, in *L'anima di Leonardo. Un genio alla ricerca della vita*³, sottolinea la difficoltà che i ricercatori hanno incontrato nello studio delle opere di Leonardo; difficoltà dovuta principalmente al carattere individualista del genio toscano e, soprattutto, alla mancata scelta di ordinare in maniera organica i propri appunti⁴. Ma, nonostante questo, Capra, riconosce nella figura del pensatore fiorentino una via alternativa – rimasta, purtroppo, inesplorata – alla scienza di stampo meccanicista. Quella di Leonardo appare, infatti, agli occhi del fisico austriaco, «una scienza straordinaria delle forme viventi e del loro continuo muoversi, cambiare, trasformarsi; una scienza degli schemi e delle qualità»⁵.

Se all'interno del panorama scientifico – in cui il suo valore, nonostante alcune critiche, è da sempre affermato –, dunque, risulta problematico riconoscere il ruolo del genio fiorentino, la situazione si complica ulteriormente quando ci si affaccia sul versante filosofico. Anche qui, infatti, Leonardo ha suscitato numerosi dibattiti tra i pensatori successivi che si sono venuti interrogando circa il suo posto nella storia della filosofia. Una di queste discussioni ha avuto come cornice filosofica l'Italia del primo Novecento e ha visto impegnati i due filosofi che hanno segnato, in maniera più profonda di altri, il panorama culturale del tempo: Benedetto Croce e Giovanni Gentile. Entrambi, in maniera diversa, si sono

torneranno a circolare con forza, in contesti diversi, entro la cultura dell'età moderna» (Ivi, p. 44).

³ F. Capra, *L'anima di Leonardo. Un genio alla ricerca del segreto della vita*, Rizzoli, Milano 2012. Per una panoramica completa delle indagini che il fisico austriaco ha dedicato alla figura di Leonardo cfr. F. Capra, *La scienza universale. Arte e natura nel genio di Leonardo*, Rizzoli, Milano 2009 e Id., *La botanica di Leonardo. Un discorso sulla scienza delle qualità*, Aboca, Sansepolcro 2009.

⁴ F. Capra, *L'anima di Leonardo. Un genio alla ricerca del segreto della vita*, cit., p. 15.

⁵ Ivi, p. 13. Scrive Capra, ponendo l'accento sull'attualità delle riflessioni scientifiche di Leonardo: «Oggi mentre stiamo elaborando una nuova interpretazione sistemica della vita in cui si pone una forte enfasi sulla complessità, reti schemi d'organizzazione, assistiamo alla nascita graduale di una scienza delle qualità che presenta alcune notevoli analogie con la scienza delle forme viventi di Leonardo» (Ivi, p. 15). Cfr. F. Capra - P. L. Luisi, *Vita e natura. Una visione sistemica*, Aboca, Sansepolcro 2014, pp. 24-25.

concentrati, nel corso delle loro ricerche intorno al Rinascimento e alla storia della filosofia in genere, sulle riflessioni di Leonardo da Vinci, dedicando un saggio, dal medesimo titolo – *Leonardo filosofo* –, alla figura del toscano. I saggi scaturiscono dalle relazioni presentate a due conferenze sul tema: una, letta da Croce a Firenze, nell'aprile del 1906, presso il Circolo Leonardo, pubblicata per la prima volta nel volume *Leonardo. Conferenze fiorentine*⁶ e sistemata, successivamente, nel famoso *Saggio sullo Hegel*⁷; l'altra, esposta da Gentile a Roma presso il Lyceum il 19 maggio 1919, pubblicata nella *Nuova Antologia* dell'1 giugno dello stesso anno e, in seguito, raccolta nel volume dal titolo *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*⁸.

Croce inserisce lo scritto in questione nella parte del *Saggio sullo Hegel* dedicata alla riflessione su alcuni aspetti riguardanti la storia della filosofia. Leonardo – investito da un rinnovato interesse da parte degli studiosi che, in seguito alla sistemazione delle opere vinciane, risalente ai primi anni del Novecento, iniziarono a celebrarne il genio universale e l'indole di ricercatore instancabile – appare, agli occhi del filosofo, come il simbolo dello scientismo proprio del positivismo e, in quanto tale, fatto oggetto di una dura critica. È lo stesso Croce a levare ogni dubbio sul carattere provocatorio del proprio discorso quando, nella premessa al breve saggio, annuncia quello che sarà il tono dell'indagine. Scrive Croce: «Perché quelle conferenze erano, nel loro complesso, manifestazione dell'odierna moda del culto leonardesco, io volli reagire nel trattare il tema a me assegnato e fare alquanto l'avvocato del diavolo. Dico ciò, perché s'intenda l'intonazione del mio discorso»⁹. Eppure, a dispetto

⁶ AA.VV., *Leonardo da Vinci. Conferenze fiorentine*, Treves, Milano 1910.

⁷ B. Croce, *Saggio sullo Hegel seguito da altri chiarimenti di storia della filosofia*, Laterza, Bari 1913.

⁸ G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallecchi, Firenze 1920. Questa raccolta gentiliana di studi sul Rinascimento, arricchita con nuovi contributi, venne ristampata, nel 1940, con il nome di *Il pensiero italiano del Rinascimento*, presso l'editore Sansoni di Firenze.

⁹ B. Croce, *Saggio sullo Hegel...*, cit., p. 213. Eugenio Garin, a proposito di questo saggio, scrive: «Nell'aprile del 1906, in una ben nota conferenza fiorentina tenuta al Circolo Leonardo da Vinci su *Leonardo filosofo*, Benedetto Croce, volendo, come confessò più tardi, “fare alquanto l'avvocato del diavolo”, sostenne con molta energia ed efficacia che mal si addiceva al grande artista la denominazione di filosofo, ma, se mai, la qualifica di “sottile e rigoroso e infaticabile investigatore dei fatti della natura”, e di “sicuro costruttore di leggi scientifiche e di congegni tecnici”. Forse, oggi, non tutti quegli argomenti sono accettabili come tali; né, probabilmente, è lecito rifiutare senz'altro a Leonardo ogni

dell'annunciato tono polemico, il saggio si apre con una riflessione in cui, una volta riconosciuto a Leonardo il merito di aver posseduto, in germe, i caratteri della scienza moderna e di essere congiunto «ai Copernico, ai Galilei, ai Keplero, ai Newton, alle grandezze di prim'ordine, nella storia del movimento moderno delle scienze fisiche e naturali»¹⁰, il filosofo napoletano si concentra sull'importanza del ruolo che il movimento naturalista ha giocato nello sviluppo della storia della filosofia e in particolare della filosofia moderna. Tale corrente di pensiero, infatti, nata anche come reazione all'irrigidimento della logica scolastica e ai suoi meccanismi esteriori, ha avuto un duplice effetto positivo sulla filosofia del proprio tempo.

Se, da un lato, la nascente scienza naturalista rivendicava a sé numerosi problemi di cui la filosofia si era per lungo tempo appropriata indebitamente, liberando, di fatto, il campo filosofico dall'*empasse* in cui si era irrigidito; dall'altro, «a compenso dei problemi che per tal modo le sottraeva, la scienza naturale [...] ne preparava alla filosofia un altro nuovo e poderoso: la comprensione della stessa scienza naturale, il problema di

consapevolezza di principi filosofici da cui potesse valutare la portata delle leggi di natura e delle “macchine” che andava costruendo» (E. Garin, *Scienza e vita civile nel rinascimento italiano*, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 57). E, sottolineando il fatto che l'atteggiamento critico assunto dal filosofo nei confronti di Leonardo, date le premesse, doveva per forza di cose trasformarsi in una stroncatura troppo netta, aggiunge: «Il Croce, in quel suo ormai lontano discorso, batteva senza posa sul carattere tutto “empirico” dell'atteggiamento di Leonardo, e sulle sue preoccupazioni d'ordine meramente scientifico. Ma lo stesso Croce, al di fuori della polemica impostagli dal fastidio delle esaltazioni oratorie di prammatica, avrebbe dato – io credo – il debito rilievo a talune formule propriamente filosofiche contenute nei frammenti leonardiani. E proprio perché chi badi a quelle, e le vada confrontando con le altre concezioni generali dello scrittore, e le ricollochi poi nell'ambiente culturale del tempo, ne trarrà nuova e ricca messe d'argomenti per ricondurre entro più precisi confini così Leonardo filosofo come Leonardo scienziato» (*ibidem*). Anche se, più avanti, lo stesso Garin, riconoscendo i limiti delle ricerche vinciane, scrive: «Allo storico e al critico che facciano il mestiere loro, e non vogliano trovar solamente occasioni di sonante oratoria, non pochi dei testi anche celebri di Leonardo appariranno alla fine piuttosto appunti buttati giù tra frettolose letture che conclusioni sottilmente ragionate; e rispetto alla validità del contenuto scientifico non di rado confusi e contraddittori. [...] Ma lo storico delle idee non potrà non sentire talora smarrimento e sconforto; perché riconoscerà certamente una sete inesauribile di conoscere unita a una singolare ricchezza espressiva, un acume raro ed un'insuperabile capacità, non solo di osservazione visiva, ma di tradurre in termini visivi i vari stati d'animo. Eppure dovrà anche constatare una certa incapacità di ordinate sintesi razionali non meno che di ben disposti procedimenti sperimentali» (Ivi, p. 58-59).

¹⁰ Ivi, pp. 214-215.

una Logica del naturalismo»¹¹. La nuova scienza, infatti, offriva all'interrogazione filosofica problemi inusitati su cui esercitare la propria attività critico-problematica, stimolandola a riflettere in maniera sempre più approfondita sul mondo e sull'esperienza che di esso l'individuo fa. «Guardando, dunque, a codesto legame storico tra il fiorire della moderna scienza naturale e il fiorire di alcuni rami della filosofia, Leonardo [...] deve essere per ciò stesso allogato tra i promotori per indiretto della filosofia moderna; e potrà anche essere chiamato, se così piace, per metonimia, filosofo»¹².

Croce sembra riconoscere l'importanza di Leonardo nello svolgimento della storia del pensiero filosofico, spingendosi a definirlo filosofo, anche se – e qui, come abbiamo appena letto, la cautela è d'obbligo – soltanto per metonimia. Infatti, aggiunge Croce:

Ma tutt'altra cosa è poi, se, dimenticandosi che si è parlato per metonimia, e prendendosi quell'affermazione in senso non metaforico, Leonardo, in forza dei soli rapporti notati sopra, viene giudicato filosofo; giacché, in questo caso, c'è il rischio che si scambi la materia della filosofia con la filosofia, l'attività particolare con la teoria dell'attività, il fatto con la coscienza del fatto¹³.

Ci troviamo davanti a un punto di svolta. Se il lettore, dimenticato l'ammonimento iniziale circa il tono critico del discorso, può avere avuto l'impressione di assistere all'esaltazione filosofica del naturalismo e delle riflessioni vinciane, d'ora in avanti avrà chiaro il carattere delle riflessioni di Croce intorno alla presunta filosofia di Leonardo.

«Occorre domandarsi se Leonardo, come ha il suo posto nella storia dell'arte e in quella della scienza, l'abbia anche in una terza storia»¹⁴. Sottolineare l'importanza degli stimoli offerti dal naturalismo alla dimensione speculativa non significa, allo stesso modo, riconoscere agli scienziati un posto all'interno dello svolgimento del pensiero filosofico. La filosofia, come ha sottolineato precedentemente Croce, non è riducibile al contenuto sul quale riflette; essa deve essere intesa come un cammino, una «tradizione spirituale che, dal gran pensiero ellenico, attraverso il neoplatonismo e il cristianesimo e le controversie della scolastica, si annoda

¹¹ Ivi, p. 216

¹² Ivi, pp. 216-217.

¹³ Ivi, p. 217.

¹⁴ *Ibidem*.

al Cusano e al Bruno, a Cartesio e allo Spinoza, e procede via via fino a raggiungere Kant e l'idealismo del secolo decimonono»¹⁵. Se la filosofia è questo cammino, se il suo carattere è quello della costante riflessione critica sul contenuto offerto dalle altre scienze, allora Leonardo appare, senza ombra di dubbio, «affatto estraneo a quella sfera di pensiero: estraneo alla compagnia di Socrate e di Platone, di Aristotele e di Plotino, di Agostino e Tommaso d'Aquino».¹⁶

Croce è fermamente convinto che Leonardo non appartenga a quella storia degli “eroi della ragione pensante” che, innescata dalle riflessioni rivoluzionarie dei primi filosofi greci, per secoli, è cresciuta su se stessa andando a formare, per l'appunto, quella *tradizione spirituale* alla quale si sta riferendo nel corso del proprio discorso. Leonardo, agli occhi di Croce, al contrario, «è tutto volto a osservare e calcolare: verso l'osservazione e il calcolo effonde ogni suo entusiasmo»¹⁷. Egli celebra la forza della matematica e la ritiene punto di partenza indiscutibile di ogni conoscenza certa, poiché «nessuna umana investigazione si può dimandare vera scienza, s'essa non passa per le matematiche dimostrazioni»¹⁸, e, allo stesso tempo, nega ogni valore veritativo alle scienze che *principiano e finiscono nella mente* sostenendo che «in tali discorsi mentali non accade esperienza, senza la quale nulla dà di sé certezza»¹⁹. Scrive, infatti, Leonardo, nelle pagine raccolte nei *Quaderni di Anatomia*, rammaricandosi per l'impossibilità di ricondurre la spiritualità alla dimensione del calcolo: «E così piacessi al nostro altore che io potessi dimostrare la natura delli omini e loro costumi nel modo che io descrivo la sua figura»²⁰. Questo è lo spirito di Leonardo, tutto votato alla meccanica e indifferente ai problemi che non possono essere ricondotti alla certezza delle dimostrazioni matematiche.

A poco vale, secondo Croce, l'immagine, portata avanti da alcuni critici, di un Leonardo “filosofo naturalista”. Immaginare che esista una corrente filosofica empiristica-naturalistica, indipendente da una tradizione razionalistica-idealistica e a essa parallela, e ritrovare al suo interno il posto

¹⁵ Ivi, pp. 217-218.

¹⁶ Ivi, p. 218.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ M. De Miceli (a cura di), *Leonardo da Vinci, l'uomo e la natura*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 50

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ A. M. Brizio (a cura di), *Scritti scelti di Leonardo da Vinci*, Mondadori, Milano 2009, p. 510.

precluso al pensatore fiorentino, è solo un artificio fine a se stesso, poiché «la concezione di una doppia corrente, ossia di una doppia filosofia, è inammissibile; per la ragione semplice, che, delle due, filosofia o è l'una o è l'altra, e, se è l'una, non è l'altra»²¹. Scrive Croce: «“Leonardo appartiene ai filosofi naturali”»: potrà valere come circonlocuzione escusatrice per dire che non fu filosofo. Ma Leonardo (a parer mio, e, credo di voi tutti) non ha bisogno di scuse»²².

L'origine dell'atteggiamento di Croce nei confronti di Leonardo è da ricercare, con ogni probabilità, nell'opposizione al positivismo dominante nel primo Novecento. Il filosofo napoletano, come abbiamo sottolineato in precedenza, si scaglia con forza contro il mito di Leonardo, tornato in voga presso gli ambienti positivisti e riproposto con energico spirito antifilosofico, allo stesso modo di altri grandi pensatori del passato, rivalutati come precursori o scartati a seconda della moda del momento. Scrive Croce: «I restanti filosofi italiani non naturalistici o vengono, per tal modo, rifiutati come escrescenza patologica, o ridotti anch'essi al naturalismo; e Vico, per esempio, è onorato col nome di precursore della

²¹ B. Croce, *Saggio sullo Hegel...*, cit., p. 221.

²² Ivi, pp. 221-222. Il discorso di Croce continua con la critica all'attributo di “uomo universale”, spesso assegnato all'artista fiorentino. Dopo aver negato a Leonardo l'appartenenza alla tradizione filosofica, Croce prende in considerazione la sua fama di uomo apolitico conquistata presso i contemporanei, a causa della totale mancanza di interesse nei confronti degli affari pubblici, e sostiene che l'apoliticità e l'estraneità al piano filosofico mal si conciliano all'immagine di uomo universale, concludendo che la presunta ecletticità di Leonardo è da intendere, piuttosto, come «bilateralità di attitudini, attitudine di pittore e attitudine di scienziato naturalista; e l'aggettivo “universale” (ecco la conclusione cui volevamo giungere) esprime enfaticamente e iperbolicamente la meraviglia destata da quella duplice attitudine, degna certamente di meraviglia» (Ivi, p. 224). Il saggio si chiude con un giudizio negativo anche nei confronti dell'idea, abbastanza diffusa, che Leonardo, nei suoi trattati sulla pittura, avesse elaborato una teoria dell'arte. Scrive Croce: «Se ciò che sono venuto finora esponendo è esatto, si comprende come a Leonardo, a filosofo in quanto naturalista, e antifilosofo in quanto agnostico, dovesse riescire impossibile pensare una teoria dell'arte e un'estetica. Perché l'estetica è disciplina speculativa, e presuppone e compie insieme il sistema; e di tutte le manifestazioni dell'attività umana l'arte è forse quella, la quale, più generalmente e immediatamente, fa sentire il bisogno di una considerazione, che trascenda il fenomeno. [...] Gli è per questo, altresì, che non vi ha argomento che più studiosamente venga scansato dagli empiristi e materialisti e agnostici, di quello dell'arte; come si vede nei moderni scrittori positivisticci e neocritici, i quali, le poche volte che si arrischiano sul terreno dell'estetica, forniscono le prove lampanti della loro insufficienza, non solo ai loro avversari, ma, direi, a qualsiasi persona fornita di spirito artistico; tante, e così grossolane, sono le bestemmie che proferiscono contro la divina Poesia» (Ivi, pp. 226-227).

sociologia: l'allievo di Platone (par di sognare!), fatto socio di Auguste Comte!»²³

Passiamo adesso a indagare la posizione assunta da Gentile. Scrive il filosofo siciliano, in apertura del proprio saggio:

Se per filosofo s'intende chi abbia scritto dei libri per dare una soluzione almeno di qualcuno dei problemi filosofici, o una trattazione sistematica d'una dottrina appartenente al sistema della filosofia, Leonardo non fu un filosofo. [...] — Se per filosofo s'intende chi, come Socrate, sdegnando quei discorsi muti e quasi morti che sono consegnati alle carte e vi restano fissi, [...] non abbia mai scritto di filosofia, ma abbia tuttavia suscitato con l'insegnamento vivo una scuola, che ne ha perpetuato e fecondato il pensiero, promovendo così un moto spirituale, che da lui ripeta la sua prima origine, Leonardo non fu un filosofo. [...] — Se per filosofo s'intende chi, senza scrivere o insegnare una dottrina filosofica, viva seco stesso d'un pensiero concentrato nella speculazione dell'essere, tormentato dal senso del mistero, incurioso di quanto possa distoglierlo da questo senso, [...] Leonardo non fu un filosofo. [...]. Se per filosofo s'intende chi, comunque, venga incontro al bisogno che tutti ci assale quando cominciamo a riflettere sulle contraddizioni palesi

²³ B. Croce, *Saggio sullo Hegel...*, cit., p. 221. Scrive Cotroneo, in riferimento al saggio su Leonardo, in un lavoro in cui prende in esame il giudizio di Croce nei confronti del Rinascimento: «Queste parole, che si possono tranquillamente collocare nella polemica di Croce nei confronti del positivismo, ancora in corso in quegli anni, consentono di comprendere le ragioni della sua distanza da un particolare – per la verità piuttosto importante, in quanto segna la nascita della scienza moderna – momento della cultura rinascimentale; ragioni che trovano la loro giustificazione “teoretica” nella parte sistematica della grande *Logica* del 1909, dove la distinzione tra filosofia e scienza verrà radicalizzata, sottraendo agli scienziati il nome di “filosofi” che nell’età di Leonardo e Galilei ancora si attribuivano» (G. Cotroneo, *Croce filosofo italiano*, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 52-53). Garin, a proposito del positivismo italiano che faceva riferimento a Villari, «il cui positivismo metodologico (e non naturalistico, come per polemica il Croce diceva) amava richiamarsi a Galileo e a Vico, e alla convergenza, nel campo degli studi storici, di filosofia e filologia» (E. Garin, *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, De Donato, Bari 1983, p. 208), affermava: «Orbene, il positivismo non è altro che il tentativo di estendere la ‘rivoluzione’ di Galileo alle scienze umane. [...] A quel modo che la nuova scienza della natura nacque con Galileo, la nuova filosofia come metodologia delle scienze umane in quanto scienze teoriche è nata con Vico. Il richiamo a Vico era destinato a diventare un luogo comune[...]. Il richiamo a Vico sul terreno delle scienze storiche corrispondente a quello di Galileo sul terreno delle scienze fisico-matematiche, significa l’invito a trovare, non più le leggi della storia a priori nelle strutture della mente, ma le forme della mente nel divenire storico delle ‘nazioni’» (Ivi, p. 84). La reazione di Croce a quella che doveva apparire, agli occhi del filosofo, come l’appropriazione indebita da parte dei propri avversari di uno dei suoi principali “auttori” appare chiara, e altrettanto chiara appare l’origine della *vis polemica* con cui egli si scaglia contro ogni tentativo di invasione del positivismo all’interno della propria tradizione filosofica.

di quel pensiero [...] e ci dica una parola luminosa, rischiaratrice a noi di un nuovo orizzonte, *Leonardo non fu un filosofo*²⁴.

Il lettore si trova, immediatamente, davanti a una perentoria negazione del carattere filosofico dell'indagine vinciana. Una negazione rafforzata dall'uso enfatico delle figure retoriche, in particolare, dell'anafora *Se per filosofo s'intende chi...*, e dell'epifora *...Leonardo non fu un filosofo*, che si combinano nell'ancor più enfatica figura della simploche.

Gentile, come Croce d'altronde, ha ben chiaro che le riflessioni di Leonardo sono prive di un carattere unitario che le possa legare insieme. E infatti scrive:

Leonardo, artista e scienziato (naturalista e matematico), è filosofo dentro alla sua arte e alla sua scienza: voglio dire che si comporta da artista e da scienziato di fronte al contenuto filosofico del proprio pensiero, che non svolge perciò in adeguata e congrua forma filosofica, ma intuisce con la genialità dell'artista e afferma con la dommaticità dello scienziato. La sua filosofia, in questo senso, non è un sistema, ma l'atteggiamento del suo spirito²⁵.

In Leonardo, Gentile celebra l'artista che «spazia universale con la potenza creatrice onde, attraverso lo spirito umano, Dio gareggia con se stesso, e si svela a se stesso»²⁶ e lo scienziato che, mai sazio delle rappresentazioni che si susseguono, si spinge alla continua ricerca della verità del reale «con paura e desiderio: con desiderio di scoprirne i miracoli; con la paura che suscita lo spettacolo delle sue forze indomite»²⁷, e, attraverso queste due figure, esalta la profonda spiritualità del genio fiorentino.

²⁴ G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, cit., pp. 181-182 (il corsivo è nostro). Da notare l'aggiunta che apre il saggio nelle edizioni successive e che smorza, di fatto, l'enfasi dell'originale: «Modello dell'uomo vagheggiato e teorizzato dagli uomini del Rinascimento, nella sua ricca e possente personalità, tutta forza e intelligenza, governata da un supremo ideale d'arte, fu nel maggior fiore del Rinascimento stesso Leonardo: il "divino Leonardo" degli scrittori del Cinquecento. Noi lo consideriamo qui come filosofo, nei concetti dominanti della sua grande personalità. Certo, se per filosofo si intende [etc.]» (G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1955). Ci si permetta di sottolineare, inoltre, l'introduzione, all'interno della nuova edizione, del rimando, in nota, al saggio di Croce su Leonardo.

²⁵ Ivi, p. 185.

²⁶ Ivi, p. 187.

²⁷ Ivi, p. 188.

Se, in un primo momento, seguendo il discorso di Gentile, sembra negata ogni possibilità di considerare Leonardo all'interno del novero dei filosofi, presto ci si accorge di trovarsi dinnanzi al movimento opposto a quello che aveva animato la riflessione crociana. Croce, come abbiamo visto, dopo avere riconosciuto il contributo offerto dal naturalismo – e per riflesso anche dai suoi animatori, tra i quali inseriva Leonardo – allo sviluppo della filosofia moderna, arriva a decretare la totale estraneità di Leonardo rispetto alla storia della filosofia. Gentile, al contrario, inizia negando a Leonardo l'attributo di filosofo, per poi passare a esaltarne la profonda spiritualità nel suo essere artista e scienziato – *filosofo dentro alla sua arte e alla sua scienza* –, e infine, come si noterà, attraverso una articolata argomentazione e un complesso confronto con le svariate concezioni filosofiche che si sono susseguite a partire dal Rinascimento, approda a un esito che smentisce la perentoria negazione dell'esordio e, anzi, lo porta a riconoscere in Leonardo una sorta di precursore di numerose istanze attorno alle quali ruoterà la speculazione successiva.

Passiamo a indagare, rapidamente, i punti in cui Gentile mette in atto tale ragionamento. Egli si chiede, in apertura del terzo paragrafo: «Chi non conosce le benemeritenze di Leonardo nell'esaltazione dell'esperienza, come strumento di certezza e di verità della cognizione, ond'egli, senza dubbio, precorre a Galileo e Bacone?»²⁸ L'esperienza di Leonardo si presenta come sommo strumento di verità, fonte primaria del sapere e, per questo, libera da ogni pregiudizio. Ciò non significa che la mente non giochi un ruolo importante, poiché essa, «prescindendo da ogni argomento fattizio della tradizione scientifica, ossia da ogni autorità, che è, secondo la bella immagine del Campanella, un toccare quasi per mano altrui, è presente, anzi aderisce immediatamente al primo generarsi del vero attraverso alla percezione dei sensi»²⁹. Non siamo d'innanzi all'esaltazione del mero fatto, inteso nella sua accidentalità, ma, al contrario, è chiaro che «l'esperienza di Leonardo nella sua ingenua e dommatica oggettività, si solleva al di sopra della semplice contingenza del puro fatto sensibile per assumere carattere e valore razionale»³⁰.

²⁸ Ivi, p. 192.

²⁹ Ivi, p. 193.

³⁰ Ivi, p. 196. «L'appello leonardesco all'esperienza, se mantiene pieno il suo significato nell'antitesi ai letterati, va integrato con un pieno riconoscimento del valore della ragione, quando si voglia intendere la sua concezione del sapere. [...] L'esperienza ci mette in

A questo punto, dopo aver mostrato la profonda problematicità delle riflessioni vinciane riguardanti il concetto di esperienza, Gentile prende in esame un passo del *Codice trivulziano*: «I sensi sono terrestri; la ragione sta for di quelli, quando contempla»³¹. Secondo il filosofo, non è così impensabile scorgere in esso, come alcuni hanno fatto, una qualche corrispondenza con la teoria kantiana della conoscenza «che l'esperienza fa consistere nel sistema dei dati sensibili formato dall'attività costruttiva razionale dello spirito, che interviene dal di fuori in certo modo, nella materia fornita dalle semplici sensazioni»³², e ricorda come altri hanno intravisto, invece, un richiamo all'intelletto aristotelico, o altri ancora, ponendo l'accento sul contemplare, alla dottrina platonica riguardante la conoscenza presente all'interno del Teeteto. «Ma più che a Platone» bisogna guardare «ai Platonici, tradotti, commentati e resi quasi familiari nella Firenze colta degli ultimi decenni del Quattrocento, dove si sviluppò e formò il genio e il pensiero di Leonardo»³³, per comprendere tali affinità. Il filosofo siciliano è convinto, infatti, che i maggiori stimoli alle riflessioni di Leonardo provenissero da quell'ambiente in fermento rappresentato dalla Firenze dell'epoca, in cui si assistette al risveglio del Neoplatonismo e, con esso, di molte istanze problematiche che la filosofia precedente aveva messo da parte.

Gentile continua il confronto riportando un passo del *Codice Atlantico* («Nessuno effetto è in natura senza ragione. Intendi la ragione, e non ti bisogna sperienza»³⁴) e – ritornando su quel concetto di ragione, cui abbiamo velocemente accennato in precedenza, intesa non come prodotto

contatto col mondo, ci presenta i fenomeni, ci aiuta ad andare oltre la cortecchia, ci fa certi della realtà delle cose; ma nessuna esperienza, nessuna somma di casi verificati vale a darci la legge. La necessità razionale, intima alle cose, è colta dalla ragione, che ritrova l'essenza razionale del mondo» (E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. II, Einaudi, Torino 1966, p. 619).

³¹ A. M. Brizio (a cura di), *Scritti scelti di Leonardo da Vinci*, cit., p. 84.

³² G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, cit., p. 196.

³³ *Ibidem.* Garin, sottolineando l'influenza che il Neoplatonismo esercitò sull'ambiente fiorentino e sui dibattiti che lo animarono, scrive: «Ma nessuno ci caverà di mente che l'antefatto speculativo e il terreno filosofico di Leonardo siano da ricercarsi, almeno in parte, anche in quelle posizioni culturali fiorentine degli anni medesimi in cui l'artista si veniva formando in un ambiente fervido d'interessi d'ogni sorta, in mezzo ai quali Ficino lentamente maturava il suo capolavoro, che è un po' la *Summa* di tutto un orientamento: quella *Theologia platonica* pubblicata nel 1482, ma cominciata nel 1469» (E. Garin, *Scienza e vita civile nel rinascimento italiano*, cit., p. 70).

³⁴ A. M. Brizio (a cura di), *Scritti scelti di Leonardo da Vinci*, cit., p. 612.

dell'esperienza ma come presupposto – afferma: «Non diranno, né vorranno di più gl'idealisti più dommatici, che vagheggeranno una filosofia della natura; e ben si son potute queste ultime parole di Leonardo raccostare a quelle in cui l'autore della celebre Filosofia della natura, lo Schelling, formulò il concetto di una scienza a priori. La ragione infatti di cui parla Leonardo, è a priori per l'appunto come l'idea schellinghiana»³⁵. Le teorie di Leonardo, quindi, si pongono in accordo con alcune delle istanze problematiche che saranno fatte proprie, in maniera diversa, dagli idealisti, e in particolare da Schelling. Il collegamento, che potrebbe apparire azzardato, agli occhi di Gentile trova una forte giustificazione se si tiene presente che «Schelling è propriamente spinozista; [...] Spinoza lo riconduce a Giordano Bruno; e attraverso Spinoza e Bruno egli si ricollega al platonismo del nostro Rinascimento»³⁶.

³⁵ G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, cit., p. 199.

³⁶ Ivi, p. 201. In questo passo, a prima vista, potrebbe sembrare che Gentile si richiami direttamente alla nota teoria della «circolazione del pensiero europeo» di Bertrando Spaventa; ma, una volta contestualizzata la genesi dell'opera gentiliana e confrontata con lo sviluppo che la teoria della circolazione ha avuto nel percorso filosofico di Gentile, si vedrà che la fitta trama di rimandi, interni alla storia della filosofia, operata dal filosofo in queste pagine, e il riconoscimento del valore speculativo delle indagini vinciane, hanno un significato affatto diverso. Se è vero che, in una prima fase della propria formazione, Gentile ha accolto e fatta propria la tesi del filosofo abruzzese, è altrettanto vero che, in seguito, sviluppandola e correggendola, l'ha superata definitivamente. Spaventa ha avuto il grande merito di riconoscere l'originalità del pensiero italiano e il suo contributo diretto allo sviluppo del pensiero europeo, ma, stando alla teoria della circolazione, tale pensiero, nel suo movimento migratorio diretto verso il resto d'Europa, per un certo periodo ha lasciato l'Italia, continuando il proprio itinerario filosofico al di fuori dei confini nazionali, per ritornarvi, in un secondo momento, arricchito di tutto il percorso compiuto. In tale prospettiva la tradizione filosofica italiana è rimasta per secoli senza una linea di sviluppo propria, e quindi priva di filosofia e di pensiero. Gentile non accetta l'idea di un vuoto di tre secoli venutosi a creare nella storia della filosofia italiana e, per questo, la sua «opera storiografica [...] si pone, a tutti gli effetti, come un tentativo di colmare i “buchi”, quelle vaste arie di oscuramento che lo Spaventa aveva rinvenuto nella storia nazionale» (A. Scazzola, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, Vivarium, Napoli 2002, p. 107). Nella prefazione alla famosa prolusione di Spaventa, *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861*, di cui Gentile nel 1908 aveva curato la ristampa, il filosofo siciliano già esprimeva la propria perplessità nei confronti di quel “vuoto” e delle ragioni addotte in merito dallo Spaventa. Scriveva Gentile: «In un solo punto forse, passando dalla esposizione della logica delle idee, quale si venne realizzando nella storia, alla considerazione delle attinenze che le sorti di questa logica ebbero con lo stato generale degli spiriti in Italia, non s'appone, secondo me, alla verità: dove ritiene che la ragione del “vuoto” rimasto nella filosofia italiana tra Campanella e Vico, e poi tra Vico e Galluppi, – vuoto da riempire con la storia della filosofia europea – sia da cercare nella mancanza di libertà degl'italiani, oppressi dalla chiesa cattolica che

In conclusione, Gentile, come si è visto, esalta il genio leonardesco, celebrandone la potenza artistica e la natura di ricercatore, e intessendo una rete di rimandi tra le teorie vinciane e quelle che hanno animato la storia della filosofia del Rinascimento e di tutta l'età moderna. L'esaltazione di Leonardo – e il riconoscimento di una sua appartenenza a quella linea di pensiero che dal neoplatonismo, passando per Bruno e Spinoza, conduce a Schelling e all'idealismo – rientra nel progetto storiografico di Gentile di ricostruire la genesi del pensiero italiano andando a rintracciare una continuità di sviluppo in quelle epoche che spesso sono state trascurate dagli studiosi – come il primo Rinascimento o il periodo intercorso, eccezion fatta per Vico, tra Giordano Bruno e Galluppi – perché considerate come prive di un'importanza filosofica. In questa ricostruzione, Gentile, partendo dalle prime fasi del Rinascimento fino ad arrivare all'età contemporanea, allarga il campo, includendo nelle proprie analisi figure, come Dante e Petrarca, che pur non appartenendo in maniera diretta alla storia della filosofia sono riconosciute nella loro importanza problematica. Come sottolinea Garin «l'ampliarsi del suo [Gentile] concetto della filosofia, non più limitata entro i confini della teoria della conoscenza, lo porta a sfumare sempre di più i

avevano in casa. “Non ci hanno lasciato fare”, egli dice. Ragione inesatta o, almeno, insufficiente» (G. Gentile, *Prefazione*, in B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* a cura di G. Gentile, Laterza, Bari 1908, p. XVIII-XIX). Per colmare questo vuoto, Gentile – attraverso lo studio assiduo, quasi filologico, della storia del pensiero nazionale – comincia la ricerca di una linea di sviluppo continua all'interno dello svolgimento del pensiero italiano, e nella «tesi di perfezionamento che si trasforma nel *Dal Genovesi al Galluppi*, riempie i vuoti lasciati da Spaventa, restituisce alla storia del pensiero italiano quella continuità che gli era stata negata o che non era stata recepita» (A. Scazzola, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, cit., p. 107). Ma c'è un altro elemento che contraddistingue l'originalità della lettura gentiliana della storia della filosofia italiana, e che la differenzia, in maniera sostanziale, da quella di Spaventa. Quest'ultimo, infatti, aveva trascurato – dandone solo pochi accenni – la fase iniziale del Rinascimento, concentrando la propria attenzione soprattutto sui pensatori della seconda metà del XVI secolo, riscontrando in essi il punto di avvio della filosofia moderna. Al contrario, Gentile nelle proprie indagini sulla storia del pensiero nazionale partiva proprio dalla complessa fase di passaggio che, col superamento dell'età medioevale, aveva dato avvio al Rinascimento e, con esso, alla tradizione culturale italiana. Come sottolinea Garin, «le sezioni medievali della propria indagine avevano soltanto una funzione preparatoria rispetto alla prima vera grande epoca della cultura filosofica italiana: l'Umanesimo e il Rinascimento. L'insistenza medesima su Dante [...] si giustifica in una costante preoccupazione di collocarlo, da un lato al punto di crisi della Scolastica, e dall'altro al di sopra del corso degli eventi, “profeta” dell'Italia futura, dell'umanità futura» (E. Garin, *Introduzione*, in G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, vol. I, Sansoni, Firenze 1969, p. XLVI).

confini fra la trattazione dei filosofi in senso stretto e quella di poeti e scienziati, di letterati e uomini d'azione»³⁷. In tale contesto, il riferimento a Leonardo e al riconoscimento del carattere filosofico del suo pensiero – e soprattutto alle relazioni fra alcune delle sue idee e le teorie proprie della filosofia moderna – appare più chiaro; esso si iscrive in quella operazione di storiografia filosofica alla quale Gentile dedicò i propri sforzi, nel tentativo di recuperare una tradizione originale all'interno del pensiero italiano³⁸, che,

³⁷ E. Garin, *Introduzione*, in G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. XLVIII.

³⁸ Per quanto riguarda il tema della nazionalità, collegato alla questione dello sviluppo della filosofia moderna, è interessante segnalare la posizione polemica di Cassirer nei confronti di Gentile a causa del mancato riconoscimento, a detta del filosofo tedesco, da parte di quest'ultimo, dell'importanza di Cusano nel corso delle sue riflessioni intorno al pensiero del Rinascimento. L'obiettivo di Cassirer è quello di rintracciare in Cusano una delle fonti dell'autocoscienza moderna, sottolineando il fondamentale influsso, diretto o indiretto, delle sue teorie su molti dei protagonisti del Rinascimento (Leonardo, Ficino, Bruno etc.) e sugli sviluppi successivi del pensiero successivo. Cassirer, cercando di comprendere le ragioni per cui uno storico della filosofia attento come Gentile non abbia tenuto conto del contributo di Cusano – nonostante le importanti considerazioni dedicate a questo tema da Francesco Fiorentino, tanto caro al filosofo siciliano, nel suo lavoro, pubblicato postumo, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento* – ipotizza che questo atteggiamento, che spinge a rinunciare a ogni «tentativo “costruttivo” di istituire un nesso tra il sistema di Cusano e le dottrine fondamentali della filosofia italiana del xv secolo» – che è proprio di molti storici italiani di quel periodo –, sia da ricondurre a quel «sentimento nazionale di fondo che viene alla luce in misura sempre maggiore nella letteratura filosofica italiana, soprattutto in quella dell'ultimo decennio: si vorrebbe far risalire l'ambito intellettuale, e in generale quello culturale del Rinascimento, alla sua madrepatria, riconoscendolo come creazione autoctona dello spirito italiano. Soltanto a partire da tendenze di questo tipo diviene comprensibile che uno studioso come Gentile, nei suoi lavori su Giordano Bruno e nel suo saggio sul “concetto dell'uomo nel Rinascimento”, non accenni affatto alla dottrina di Cusano» (E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, a cura di F. Plaga e C. Rosenkranz, Intr. di M. Ghelardi, trad. it. G. Targia, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 55). Alla luce di quanto abbiamo affermato in precedenza, a proposito del progetto gentiliano di rintracciare una continuità all'interno dello svolgimento del pensiero italiano, è possibile rifiutare con fermezza l'accusa di nazionalismo mossa da Cassirer contro Gentile. Il nazionalismo ha come obiettivo principale l'esaltazione della nazione, e, quasi sempre, per fare ciò, si affida a un metodo storiografico discutibile, attraverso cui fondare il mito della sua superiorità. Il progetto storiografico di Gentile, pur avendo come nucleo centrale lo sviluppo del pensiero italiano, non è assimilabile a una mera esaltazione nazionalistica, ma è, anzi, un progetto rigoroso di storiografia filosofica, che, attraverso ricerche approfondite, cerca di gettare luce sullo svolgimento di tale pensiero. I risultati di una tale indagine, dunque, non mirano alla vuota celebrazione della cultura italiana, ma, piuttosto, cercano di ridare dignità ad alcune sue fasi, troppo spesso considerate come prive di pensiero. Una volta offerte queste precisazioni, è bene tornare alla questione del rapporto Leonardo-Cusano e mostrare i limiti delle ragioni addotte da Cassirer a favore di tale linea interpretativa. Ad esempio, Cassirer sottolinea il fatto che, grazie alle «penetranti ricerche di Duhem, che hanno svelato le fonti del pensiero di Leonardo, sappiamo quanto fossero stretti i rapporti effettivi tra Niccolò Cusano e quest'ultimo. Duhem ha spiegato nei dettagli come Leonardo avesse ricevuto un gran numero di problemi direttamente dalle mani di Cusano, e come li avesse ripresi proprio a partire dal punto in cui quest'ultimo li aveva lasciati. Solo così si chiarisce il motivo più profondo di questo rapporto

senza discontinuità o salti, agli occhi del filosofo, si mantenne sempre viva e operante.

Quelli di Croce e Gentile, insomma, sono due atteggiamenti radicalmente opposti – l’uno teso a demolire il mito di Leonardo precursore del moderno scientismo, l’altro impegnato a farlo rientrare nel solco della propria tradizione, riconoscendone la profondità speculativa – che, in fondo, convergono nella centralità della tradizione culturale italiana. Se Gentile, infatti, nel rintracciare in Leonardo – e nelle altre grandi figure del Rinascimento – molti di quegli spunti che saranno centrali nella storia della filosofia successiva, cercava di colmare i vuoti che la storiografia filosofica aveva spesso attribuito alla storia del pensiero italiano nel corso del proprio sviluppo; Croce, da parte sua, attraverso la “svalutazione” di Leonardo – assunto a modello del moderno scientismo – cercava invece di opporsi all’azione invasiva del positivismo, reagendo all’operazione di appropriazione che quest’ultimo andava compiendo nei confronti della tradizione filosofica italiana.



Articolo presentato in Marzo 2017. Pubblicato online in luglio 2017
c 2017 dall’Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1(2017)
DOI: 10.6092 / 2532-6864 / 2017.1.83-97

storico. Se Leonardo si riferisce a Cusano, se si assume per così dire direttamente la sua eredità in molti luoghi, ciò avviene perché egli si sente unito al filosofo tedesco in una stessa *intenzione metodica*: per Leonardo Cusano rappresenta non tanto un determinato sistema filosofico, quanto piuttosto un nuovo tipo di ricerca e la sua nuova direzione» (Ivi, p. 58). Ma, come afferma Garin, «nasce stupore nel leggere la frase un po’ retorica del Duhem, secondo cui Leonardo avrebbe accolto e recato la fiaccola splendente della tradizione scolastica trasmessagli da Cusano» (E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze 1961, p. 393). E, soffermandosi sulla ripresa da parte di Cassirer delle teorie di Duhem, e sulla chiamata in causa di Fiorentino, aggiunge: «Cusano fu la fissazione del Duhem, e rimase la fissazione di uno storico della statura di Ernesto Cassirer. Ed è un curioso equivoco che ha le sue radici nella storiografia filosofica del secolo scorso, spesso d’impostazione tedesca. Il nostro Francesco Fiorentino scrisse un libro *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*, uscito postumo a Napoli nel 1885, opera non felice e non priva di errori, che è legata a quel motivo. Il Cassirer vi si rifecce più d’una volta; e la scuola del Cassirer gli è rimasta fedele» (Ivi, p. 394-395). Garin concludeva il discorso sulle fonti vinciane affermando che «Leonardo “omo senza lettere”, con ogni probabilità non se ne andava in giro per l’Europa, recandosi sotto braccio i ponderosi volumi di “tutte” le opere di Alberto Magno, con buona pace del Solmi; né, con buona pace del Duhem, si andava torturando la mente dietro le mistiche elucubrazioni del Cusano. Ma è probabile che tra la fine del ‘400 e il principio del ‘500, in un mondo saturo di cultura, avesse sentore di quel che andavano dicendo, e pubblicamente insegnando nelle città dove si trovava, gli uomini celebri del tempo suo» (Ivi, p. 399).

DISCUSSIONI

SANTI DI BELLA
**LA RICERCA IMPOSSIBILE DELLO STORICISMO.
TESSITORE INTERPRETE DI CROCE**

Quando l'esame critico del pensiero di Croce sia stato importante nella riflessione di Fulvio Tessoro è noto: assimilando altre influenze, facendo propri altri orientamenti, Tessoro è riuscito, anche attraverso quell'esame critico, a elaborare la linea di uno storicismo non assoluto, quale non tanto o solo correzione di quello crociano, ma allargamento e arricchimento della prospettiva dello storicismo – dello storicismo e basta.

E tuttavia dopo la lettura del volume che raccoglie i suoi scritti crociani (*La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, Istituto italiano per gli studi storici, Il Mulino 2012), si comprende qualcosa di più circa il suo non facile "rapporto" con Croce, cioè l'importanza, per l'autore, di ciò che si potrebbe indicare come la verifica delle possibilità dell'idealismo. Se non proprio con evidenza, comunque con grande probabilità, si può affermare che Croce sia stato l'*alter ego* attraverso cui Tessoro ha indagato l'opzione dell'idealismo, per giungere a un rifiuto che avviene, coerentemente, con argomenti diversi da quelli per cui lo stesso Croce riteneva di non essere idealista. Ne deriva un'interpretazione tormentata e tragica, che accompagna l'autore dagli Anni Sessanta e che consente di apprezzarne la specificità¹ in quella corrente di pensiero internazionalmente riconosciuta come lo "storicismo napoletano"².

Per Tessoro la filosofia crociana è infatti stata l'ultimo tentativo di saldare l'idealismo classico tedesco con la cultura del positivo, sicché la complessità della sua storia deriverebbe dallo sforzo di far confluire in un unico assetto teorico queste componenti eterogenee³. Il risultato che Tessoro ne trae, si deve però cercare altrettanto oltre il libro, cioè nelle architetture teoriche e storiografiche del suo proprio pensiero e

¹ Cfr. G. Cacciatori, *Oltre l'idealismo. Lo storicismo in forma negativa*, "Giornale critico della filosofia italiana", II, 2013, pp. 48-58.

² Cfr. S. Jollivet, *Historisme en question. Généalogie, débats et réception (1800-1930)*, Honoré Champion, Paris 2013, su cui F. Tessoro, "Historisme en question". *Annotazioni su un libro recente*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", II, 2014, pp. 426-437.

³ Un'analisi del libro in raffronto ad altre classiche interpretazioni in F. Rizzo, *Riflessioni intorno a un recente libro di Fulvio Tessoro*, "Archivio di Storia della Cultura", XXVII, 2015, pp. 339-347.

particolarmente nella tesi della responsabilità quale principale dimensione significativa dell'esperienza e la conseguente mondanizzazione della filosofia in un'etica intesa come individuale agire storico. In questo senso si ha che, proprio perché non crociano, lo storicismo di Tessitore è vicino alla filosofia di Croce – dominata dal senso della responsabilità – in quanto delinea un orizzonte teorico-pratico alternativo sì, ma sorto dalle stesse motivazioni novecentesche per de-metafisicizzare il pensiero, che Tessitore giudica per un verso accolte e per l'altro rimosse da Croce.

Tessitore non concede quindi nulla al crocianesimo scolastico di chi spiega Croce con Croce, facendo l'opposto di ciò che per Croce giustifica la storiografia filosofica. "Tornare su Croce" ha senso infatti se si torna a un problema. Non è quindi tanto la vastità degli argomenti, quanto la qualità teorica a rendere importante il libro. Spigolando nel quale, si segnala la sezione sul rapporto con alcuni autori dello storicismo tedesco come Scheleiermacher, Troeltsch e Meinecke, e il raffronto tra Croce e Gentile circa la filosofia della storia e la logica della storicità. Ma questi e altri sono appunto verifiche della tesi dominante di un Croce pensatore antinomico.

Croce, infatti, ha avuto, negli anni antecedenti l'elaborazione della sua "Filosofia dello spirito", in particolare in quelli che potremmo chiamare gli anni della "cultura del particolare", tra il 1895 e il 1898, la consapevolezza di uno storicismo non assoluto, finendo tuttavia col dubitare, sulla fine degli anni Novanta, che si possa rendere significativa l'esperienza senza in qualche modo saldarla a un assoluto⁴. È allora il "sistema" un'operazione di copertura "politica" dell'insensatezza ontologica?

Fu infatti una grave preoccupazione ontologica, di cui la comune avversione al positivismo italiano rimase un semplice e forse equivoco effetto, a legare Croce a Gentile, nel quale trovò modernizzata e resa di nuovo fruibile la tesi della soggettività creatrice del reale, per cui la storia delle soggettività reali deve implicare caratteri a priori per essere necessaria⁵. Ma non dobbiamo anche chiederci se Croce abbia mai creduto realmente alla verità di ogni idealismo? Ritengo che Tessitore coltivi questo dubbio, e che perciò individui in Croce un modo erasmiano⁶, ironico ma via via sempre più goethiano, cioè uno sguardo tragico e responsabile insieme, come se il "sistema" e le sue successive "semplificazioni" fossero

⁴ Cfr. il capitolo *Lo storicismo "in forma negativa"*, ivi, pp. 207-239.

⁵ Superando "un dissenso" che, Croce riconoscerà, «c'era sempre stato» e che «non solo non aveva impedito, ma era stato condizione di sana collaborazione, di amicizia sostanziale, di serietà», Croce a Gentile, 22 novembre 1913, *Lettere a Giovanni Gentile*, a cura di A. Croce, introduzione di G. Sasso, Mondadori, Milano 1981, p. 452.

⁶ Per le relative notizie, cfr. D. Beth Marra, *La Biblioteca di Benedetto Croce. Le note autografe ai libri*, II, *Scrittori del Rinascimento*, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 65; Id., ivi, I, *Scrittori dell'età Barocca*, cit., p. 287.

la sua filosofia essoterica mentre gli scritti storici, specialmente alcuni, ne fossero invece ogni volta una sorta di filosofia esoterica.

Lo storicismo di Tessoro andrebbe allora considerato come una contro-operazione illuministica che reagisce in modo differente alla consapevolezza di Croce, ossia alla consapevolezza secondo cui la verità come extra storica - cioè la cosa in sé, o il “valore” - motiva un insuperabile scetticismo. La soluzione crociana secondo cui soltanto la cultura delle relazioni creative della soggettività trascendentale garantisce nell'immanenza un illimitato piano significativo di pensiero e di azione, in Tessoro si radicalizza nella tesi che la realtà non è altro che la trasformazione storiografica del caso in evento⁷: un modo, appunto illuministico, iper-moderno, di essere crociano oltre Croce. Il confronto con Croce è allora estremamente importante in quanto mostra che il confine tra lo storicismo di Tessoro e l'idealismo è sottile ma invalicabile, perché non il soggetto crea la realtà che ripensata storiograficamente ne sarà l'autorivelazione, ma reciprocamente è la “realtà” storiografica, con cui il soggetto dà significato all'esperienza, che allo stesso tempo lo crea, cioè ne è la condizione di possibilità.

Per Tessoro infatti la decisione crociana fu audace ma ancora troppo classica: fondare un assoluto, che in quanto assoluto in divenire non si rivelasse il divenire dell'assoluto, su cui porre un nuovo tipo di sistema perché soltanto un sistema avrebbe efficacia orientativa⁸. Lo spettro dell'assenza di significato per Croce era solo in apparenza rimosso dalle metafisiche della trasformazione hegeliane, marxistiche, positivistiche e poi anche mistiche e attualistiche⁹. Giudicava pertanto che non facendo i conti con la questione di quell'assenza, ogni metafisica la potenziasse in unilateralità dogmatiche e irriflessive, da cui veniva impedito il lavoro della cultura volto invece a dare consistenza al succedersi irrazionale della vita, che è l'azione dello Spirito. Insistendo su questi punti negli scritti di teoria della storia e in quelli di critica economica, durante il passaggio al nuovo secolo in cui va elaborando la “prima Filosofia dello Spirito”, Croce rivela quindi di avvertire il problema kantiano di un “orientamento”, che è così il suo determinante kantismo¹⁰, più ancora dello strumentario trascendentale della sinteticità. Problema di orientamento che Croce si decide a risolvere con un'ontologia ma dinamica e circostanziale - come ha scritto un altro esponente dello “storicismo napoletano” che al contrario di Tessoro ritiene

⁷ Su cui la discussione con G. Morrone, in Id., *Notarella autobiografica, quasi una confessione*, in “Archivio di Storia della Cultura”, cit., pp. 441-445 .

⁸ Cfr. ad es. Id., *Siamo noi hegeliani?* [1904], ora in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, cit., p. 49.

⁹ Cfr. G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 159.

¹⁰ Cfr. F. Tessoro, *La ricerca dello storicismo*, cit., p. XII.

Croce storicista - “nella sempre maggiore ricchezza concettuale della coscienza filosofica, politica e culturale dell’umanità”¹¹: un idealismo-realismo che salvaguardasse l’alterità ma anche l’identità, per non rimuovere l’evento (lo storicismo), ma dargli garanzia di realtà (lo storicismo infine aggettivato come “assoluto”). È pertanto un fatto strutturale che Croce definisca la propria filosofia in termini di coincidenza degli opposti, perché la *sua* modernità si deve reggere sul dominio né monistico né dissolvente della contraddizione per cui la sintesi muta il non essere in un “non ancora”¹²: non ancora vissuto, superato e creato entro un piano di immanenza che è di continuità, di trasformazione che è di stabilità. Il progetto di Croce, secondo Tessitore, tenta di riabilitare l’intero - il “sistema”¹³ e poi Hegel¹⁴ - ma per valorizzare la resistenza desantisciana del particolare¹⁵, “la cultura del 1894-1898”, che era stata consapevolmente droyseniana e rankiana¹⁶. Tessitore argomenta che questa composizione tra istanze contraddittorie ma non sacrificabili non sia riuscita, perché il sistema rimane una condizione troppo forte, che non consente alla “sistemazione” di funzionare come significazione di una realtà effettiva e nuova. Tuttavia, alludendo al populismo delle filosofie alla moda, avverte crocianamente che una vera filosofia è sempre già “in crisi”¹⁷. Qui si osserva la ricerca dello storicismo del titolo del volume, l’andare alla ricerca di qualcosa che, stando al modo in cui lo intende Croce, è secondo Tessitore troppo largo, e non si può trovare¹⁸.

Storicista è invece per Tessitore il soggetto nell’alterità, ovvero senza rassicuranti universi trascendentali: la vita che dal viverla riceve il proprio significato¹⁹, come spiega il Vico non crocianamente inteso. La differenza con Croce è quindi che per Tessitore anche quanto è fatto da noi si fa “altro” per l’effetto distorsivo del tempo, generando un’estraneazione - la storia, l’evento -

¹¹ G. Cacciatore, *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, presentazione di F. Tessitore, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 30.

¹² Qualcosa di diverso quindi dalla coppia “possibile-realmente accaduto”, che caratterizza la subordinazione della storia all’arte nel giovane Croce.

¹³ Cfr. B. Croce, *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, [1908], in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, a cura di M. A. Frangipani, Bibliopolis, Napoli 1993, pp. 12-16.

¹⁴ Id., *Per la rinascita dell’idealismo* [1908], *ivi*, p. 46.

¹⁵ Il volume va considerato insieme a Id., *Scritti su Francesco De Sanctis*, 2.voll., a cura di T. Tagliaferri e F. Tessitore, Giannini, Napoli 2006.

¹⁶ Cfr. le probabili allusioni a Droysen e a Ranke in Id., *Sulla forma scientifica del materialismo storico* [1896], ora in *Materialismo storico ed economia marxistica*, a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi, Bibliopolis, Napoli 2001, p. 25 e p. 30; sulla “centralità negativa” di Ranke per Croce, in F. Tessitore, *Benedetto Croce. La ricerca dello storicismo*, cit., p. 465.

¹⁷ Cfr. ad es. B. Croce, *Contro i sistemi definitivi* [1916], in *Cultura e vita morale*, cit., p. 199.

¹⁸ Questo rende più evidenti le preoccupazioni dell’uomo di cultura, da qui la differenza tra questo libro e quelli di Sasso e Galasso.

¹⁹ Cfr. le riflessioni di Tessitore su *La Poesia*, ad es. in Id., *Benedetto Croce. La ricerca dello storicismo*, cit., pp. 35-38.

che non può essere assorbita dialetticamente (e meno ancora rimossa in un vortice interno allo stesso atto del pensare); né, infine, tale oggettività può esprimersi in una fenomenologia post hegeliana o post droyseniana dello spirito, come quella de *La Storia come pensiero e come azione*.

Ne risulta un Croce sintomatico di ciò che è stato il Novecento, perché ne estremizza le difficoltà, assai più che Gentile²⁰. Come idealismo senza “Idea” e filosofia di un assoluto senza *Aufhebung*, la storia del pensiero crociano dimostra, specialmente attraverso la sua grande letteratura, che significativa può essere soltanto la contraddizione vissuta, tema su cui Tessoro ha dato rilevanti contributi teorici e storiografici²¹ nella ricerca del proprio storicismo “kant-humboldtiano”, di cui Croce fa parte con la sua permanente “crisi”, istruttiva di argomenti e di storia. Lo storicismo “assoluto” cerca infatti prova di sé nella tetralogia storiografica, eccezionale esempio in tutta la cultura europea, che Tessoro definisce la seconda “Filosofia dello Spirito”, usando con diverso scopo un’espressione di Galasso. Ma questa storiografia²² dei grandi soggetti storici ha accanto a sé una storiografia degli individui, delle storie minimali e finite, storie spesso di resistenze ideali alle grandi potenze politico-metafisiche delle religioni e delle ideologie²³; una storiografia più vicina a quella degli storici, al primissimo Croce e che è la sede di uno storicismo non assoluto, cioè per Tessoro dello storicismo.

Da questo punto di vista, il rapporto tra Croce e Tessoro, e quindi tra i due storicismi italiani, si configura come una decisione: la decisione crociana di forzare il movimento del secolo, la decisione di Tessoro di accoglierne il senso, dopo Croce, in una “rivoluzionata” disciplina del significato.



Articolo presentato in Marzo 2017. Pubblicato online in luglio 2017
c 2017 dall’Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1(2017)
DOI: 10.6092 / 2532-6864 / 2017.1.99-103

²⁰ Un segnale dell’interesse di Tessoro per l’idealismo è lo spazio dato a Gentile. Il recupero gentiliano dalla scissione del moderno appare nel volume per certi aspetti più europeo di quello crociano, secondo il paradigma di sintesi senza opposti comune a molte filosofie di inizio secolo. Ma Croce è più che moderno, in quanto non liquida un’autentica passività né le altre dimensioni dissolte nell’uno bruniano-gentiliano.

²¹ Adesso negli otto volumi dei *Contributi alla teoria e alla storia dello storicismo*, (Storia e Letteratura, Roma) di cui l’ultimo in tre tomi.

²² Cfr. Id., *Benedetto Croce. La ricerca dello storicismo*, cit., p. 77.

²³ B. Croce, *Vite di avventure di fede e di passione* [1935], Adelphi, Milano 1989.

INDICE DEL FASCICOLO

In limine

R. FARAONE, F. RIZZO

Versione italiana I

English version..... III

ARTICOLI:

F. RIZZO

La costruzione della tradizione idealistica italiana 1

G. CACCIATORE

Tra etica dei principi ed etica pratica: i Frammenti di Etica di Benedetto Croce 21

G. GIORDANO

La denuncia di un tradimento: il “Manifesto degli intellettuali antifascisti” 37

B. P. COPENHAVER

Croce and Dewey..... 51

P. DE LUCIA

Un caso celebre di corrispondenza tra filosofi: il carteggio Croce-Gentile 73

G. GIANDORIGGIO

Leonardo filosofo di Croce e di Gentile 83

DISCUSSIONI:

S. DI BELLA

La ricerca impossibile dello storicismo. Fulvio Tessitore interprete di Croce..... 99